

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

Ing. Pavel Laube

Náboženství jako faktor desintegrace Polsko-litevské unie

Religious question as a factor of disintegration of the Polish-Lithuanian
Commonwealth

Praha 2013

Vedoucí práce: Doc. František Stellner, Ph.D

Poděkování:

Rád bych na tomto místě poděkoval svému vedoucímu práce Doc. Franišku Stellnerovi Ph.D, za trpělivost i odborné vedení. Mé díky jistě patří i mým drahým rodičům, bez jejichž podpory by tato práce nevznikla. Zvláštní dík bych rád věnoval Mgr. Zuzce Komrskové za inspiraci i za olbřímí práci s korekturou mých chyb.

Prohlášení:

Prohlašuji, že diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 31. července 2013

.....

Klíčová slova (česky)

Polsko-litevská unie

Šlechta

Kolektivní identity

Rekatolizace

Reformace

Konfesionalizace

Náboženství

Klíčová slova (anglicky):

Polish-Lithuanian Commonwealth

Nobility

Collective identities

Recatholisation

Reformation

Confessionalization

Religion

Abstrakt (česky)

Práce se zabývá fungováním multikonfesijní společnosti v Polsko-litevské unii první poloviny 17. století. Hlavní pozornost je věnována konfliktům, které náboženství mezi elitami vyvolávalo. Ty jsou analyzovány z pohledu kolektivních identit, hlavní cílovou skupinu analýzy tvoří nejvyšší politická elita země. Na příkladu magnátů z Litvy i Ukrajiny je ukázán vztah, jaký k sobě v jednání elit během období po roce 1648 zaujímalý mocenský pragmatismus, různé kolektivní identity a z nich vyplývající loajality v době politické krize. Zabývám se otázkou, jak se náboženství projevovalo ve formování politických táborů. Docházím při tom k závěru, že náboženství bylo důležitým faktorem ve vyvolávání konfliktů i ve formování politiky, magnátskou společnost však nelze vidět rozdělenou podle konfesních táborů. Odlišné náboženství hrálo důležitou roli v případě, že splynulo s dalšími kolektivními identitami, jako je třídní, zemská či národní. To byl případ konfliktu na Ukrajině.

Abstract (in English):

The major purpose of this study is to analyze principles of the multiconfessional society in the early modern Polish-Lithuanian Commonwealth. I focus mainly on conflicts between elites of the different religion which I analyze through the concept of collective identities. The main target group of the analysis is the highest political elite of the Commonwealth. Through examples of the leading magnates from Lithuania and Ukraine I show the relation between different collective identities, loyalties and political pragmatism in the time of political crisis after the year 1648. My question is, how far different religion influenced formation of the political camps and behaviour of magnates in this age. I conclude that religion was an important factor in forming of the opposition groups and conflicts but one can not see the magnate society strictly divided between confessional groups. The different religion played an important role if it merged with other collective identities such as class, regional or national identity. This was the case of the conflict in Ukraine.

Obsah

Úvod	1
Jména, místní názvy a terminologie	4
Teoretická východiska	5
Hodnocení pramenů	6
Hodnocení literatury	8
1 Utváření multikonfesijní společnosti v Polsku a Litvě	12
1.1 Politická a institucionální specifika polsko-litevského soustátí	12
1.2 Náboženská mapa Polska a Litvy po nástupu reformace	18
1.3 Fenomén polské náboženské tolerance a specifika polsko-litevského zřízení	24
1.3.1 Varšavská konfederace	28
2 Rekatolizace v podmínkách Polsko-litevské unie	31
2.1 Katolická reforma a konsolidace církve v Polsku	31
2.1.1 Výsledky koncilu v Tridentu	31
2.1.2 Potridentská katolická církev v Polsko-litevské unii	32
2.2 Náboženské konverze a důvody triumfu katolicismu	34
2.2.1 Propojení katolicismu a královské politiky	34
2.2.2 Konfesní boj na poli školství, manželství i kazatelny	37
2.2.3 Dynamika magnátských konverzí	43
2.3 Ukrajinská šlechta mezi pravoslavím, reformací a rekatolizací	46
2.3.1 Ukrajinské elity po Lublinské unii	46
2.3.2 Boj o ortodoxní církev po Brestské unii	50
3 Náboženské identity a konflikty v podmínkách rekatolizace, mezi magnátskou identitou a konfesionalizací	55
3.1 Vztah konfesních, rodinných a politických identit u magnátských elit Rzeczypospolité	55
3.1.1 „Kacíři“ proti „papežencům“ u Radziwiłłů?	55
3.1.2 Vztahy mezi magnáty a vliv náboženské a zemské identity	59
3.2 Náboženské konflikty v období triumfu rekatolizace	63

3.2.1	Náboženské nepokoje ve městech Rzeczypospolité	64
3.2.2	Rakowské události a perzekuce ariánů	68
3.2.3	Náboženská otázka při jednání na sejmech v první polovině 17. století	76
4	Role náboženství v ozbrojených konfliktech za vlády Vasovců – mezi identitou, loajalitou a pragmatismem	89
4.1	Konflikty během interregna a rokosz Zebrzydowského	89
4.2	Náboženství, zemské a národní identity během Chmelnického povstání	93
4.3	Nekatolíci jako zrádci za švédské Potopy?	100
	Závěr	114
	Seznam použitých pramenů a literatury	118
	Odborná literatura, studie a články	118
	Prameny a pramenné edice	124

Úvod

Šestnácté století v Evropě bylo dobou hlubokých strukturálních změn. Docházelo k zásadní systémové diferenciaci mezi jednotlivými evropskými zeměmi a regiony, tvořily se základy moderního státu, zatímco reformace bořila zažitě představy církevní jednoty a rozpoutala století konfesních konfliktů. Můžeme-li předchozí staletí středověku charakterizovat relativně homogenním vývojem, je právě pro evropský raný novověk typická divergence snad ve všech ohledech. Typickým příkladem bylo polsko-litevské soustátí, které se v průběhu 16. a 17. století stávalo stále specifičtějším fenoménem v evropském kontextu, v otázce svého politického systému i náboženského režimu.

16. století je v Polsku známé jako „zlatý věk“, Rzeczpospolita se v této době stala hegemonem severovýchodní Evropy a zároveň byla ve století náboženských válek symbolem tolerance a smíru. Už v polovině 17. století se však tento obrázek začal rozpadat, velká východní říše byla zachváčena vnitřními konflikty a nebyla schopna čelit útokům sousedů. Také konfesní konflikty se začaly vyhrocovat. Konečným momentem, ke kterému se tato práce obrací, je právě období krize Polsko-litevské unie, jež započalo povstáním Bohdana Chmelnického roku 1648 a vrcholilo se švédskými Potopami. Tyto události jasně poodkryly skrytou slabost ohromného soustátí a značný nedostatek loajality valné části elit vůči králi.

Neschopnost čelit vnějšímu nebezpečí a náhlé rozložení polsko-litevského státu pod vnějším i vnitřním pnutím bývají v tradičních popisech polského úpadku připisovány především extrémně decentralizovanému uspořádání, sobectví magnátů a neefektivitě šlechtického parlamentarismu. Já se k tomuto výčtu pokusím připojit roli různých kolektivních identit, jejich vzájemné i konfliktní působení na jednání vůdčích představitelů Rzeczypospolité, šlechtických elit, které určovaly politický vývoj země. Právě náhled na mentalitu a konání člověka prostřednictvím zemských, rodinných, náboženských či národních identit je pro mě základní pomůckou při analýze. Důvody pozdějšího rozkladu státu hledám v hlubších konfliktech uvnitř polsko-litevské společnosti, jež se projevovaly již od konce 16. století. Na prvním místě se v tomto smyslu zajímám o otázku náboženství.

Polsko-litevská unie byla ve své době proslavena svou daleko sahající náboženskou tolerancí, kontrastující s okolní Evropou. Status quo mezi jednotlivými konfesemi se ovšem začal pod náporu nastupující rekatolizace měnit. Právě nekatolíků byla nakonec v Polsku přiřknuta vina za pohromy Potopy a bylo na ně pohlíženo jako na neloajální zrádce. Záhy poté bylo též vypovězením ariánů přistoupeno k prvním kolektivním náboženským persekucím a věk polské tolerance skončil. Role různých náboženství v konfliktu se Švédy a v neloajalitě domácích elit je nicméně v moderní historiografii autory jako Janusz Tazbir často zpochybňována.

Pod drobnohled mé analýzy stavím zejména fenomén polské náboženské tolerance, který se snažím uchopit v jeho historické a institucionální podmíněnosti v i mentalitě šlechty. Do jaké míry se klima tolerance v 17. století změnilo a jak to ovlivnilo celkovou atmosféru ve společnosti? Co vlastně tato tolerance znamenala, jak byla šlechtou chápána? Vyvěrala z politického pragmatismu či hlubších pohnutek? Je vůbec tento pojem pro pojmenování náboženských vztahů v Polsko-litevské unii případný? A jak se v čase tolerance měnila?

Rozklad Rzeczypospolite v polovině 17. století je komplexním problémem, ve kterém je třeba zdůraznit množství aspektů – odlišné regionální identity, sociální pnutí i partikulární zájmy šlechty a magnátů spolu s neefektivitou institucí a slabou státní mocí. V čistě náboženské nesnášenlivosti v polských podmínkách nepředpokládám nalezení jádra a hlavní příčiny vnitřní slabosti a konfliktů. Právě náboženské identity však podle mé hypotézy vytvořily jednu z os, podél níž se formovaly konfliktní identity politické, které do sebe vstřebávaly i aspekty politické a společenské marginalizace. Tento vztah je dle mého názoru zřejmý u nových kozáckých elit a prostého obyvatelstva na Ukrajině, v práci se ho však pokouším nalézt také u představitelů vysoké polsko-litevské šlechty. Snažím se prověřit, do jaké míry došlo ke konfesionalizaci šlechtických elit ve smyslu jejich vzájemného vymezení do protilehlých, konfliktních táborů. Přeneslo se náboženské dělení i do fragmentace elit, nefunkčnosti sejmu a zablokování politického systému, které by se projevilo v krizových okamžicích po roce 1648? Projevilo se ve formování konkurenčních mocensko-politických táborů? Jak byly s náboženstvím provázány procesy obrany šlechtických práv či vytváření zemských a národnostních identit v multinárodnostní společnosti?

V centru pozornosti práce stojí samotný způsob fungování multikonfesijní společnosti v raném novověku, její podmíněnost a udržitelnost. Kontrast s vývojem v západní Evropě, který je často charakterizován v paradigmatu centralizační, na stát napojené konfesionalizace. Polsko-litevská unie v tomto smyslu nabízí unikátní příklad ke zkoumání, který zároveň do jisté míry může v komparaci nastavit zrcadlo našim vlastním, českým dějinám. Vždyť málo kde můžeme nalézt tolik analogií, jako právě mezi polským a českým multikonfesijním stavovským státem do roku 1620.

Specifika polsko-litevské unie v evropském i středoevropském kontextu jsou však nepřehlédnutelná a nejedná se pouze o proslavený polský sejm. Velká východní říše stála v pravém slova smyslu na pomezí Evropy, na průsečíku latinské, ortodoxní i islámské kultury. K fenoménům reformace a rekatolizace se zde tak stejnou měrou přidává i problematika soužití s ortodoxním světem, který byl reprezentován nezměrnými východními teritorii Rzeczypospolité s ruským obyvatelstvem, kde se v této době formoval kozácký živel. Ani ukrajinská ortodoxie se nevyhnula dynamice náboženského střetu, který se rozpoutal ze zcela jiných východisek latinské střední Evropy. Vzájemné střetávání mezi jednotlivými konfesemi tak v tomto soustátí vytvořilo komplex vztahů nebývalé pestrosti.

Má analýza se soustředí primárně na představitele nejvyšší polsko-litevské šlechty. Vychází to z potřeby zúžení tématu, jakož i z faktu, že právě magnáti určovali v 17. století v Polsko-litevské unii politický život a na ně byla navázána široká klientelistická síť chudší šlechty. Při analýze mocenských táborů a konfliktů doby tedy představují nejdůležitější skupinu. Představitele nejvyšší aristokracie volím jako primární objekt mého zájmu i na Ukrajině, kde byla jinak ve starší historiografii role domácí šlechty upozadována pod dojmem nastupující kozácké revoluce. Číním tak jednak z důvodu, že jejich význam nelze podceňovat, dále pak i proto, že nabízejí účinnou komparaci k polským a litevským magnátům.

Právě krizové období po roce 1648 nabízí v této skupině řadu velmi zajímavých osudů lidí, kteří se skrze své náboženské přesvědčení a oponující si identity dostávali do konfliktu loajalit. Takovými příklady byli pro mě kyjevský vojvoda Adam Kisiel, ariánský magnát Jurij Nemyryč či litevský hetman, kníže Janusz Radziwiłł. Příběhy těchto osob se snažím uchopit především v širším kontextu fungování multikonfesijní společnosti. Má práce se záměrně věnuje všem třem vrcholům konfesního trojúhelníku Rzeczypospolite, ortodoxnímu, katolickému a reformovanému. Snaží se ukázat vzájemné vztahy na politické scéně i provázanost procesů v jednotlivých denominacích. Vycházím při tom ze své hypotézy, že podnět k těmto procesům byl dán rekatolizačním tlakem posílené katolické církve v 17. století, který působil na reformované i ortodoxní věřící. Práce sleduje proces proces, jakým byly tyto konfese postupně rekatolizací vytlačovány na okraj a jejich právní jistota i mocenská pozice se stále více zmenšovaly. Jak na tyto tendence hlavní představitelé těchto táborů reagovali a jakou roli hrál v jejich chování za válek po roce 1648?

Práce je časově vymezena zlatým obdobím polské náboženské tolerance, formalizované Varšavskou konfederací v roce 1573, a jejím koncem po roce 1648. V první části jsou analyzována specifika polsko-litevského politického zřízení, formování multikonfesijní společnosti, podmínky utváření náboženského smíru a polské pojmání tolerance. Druhá kapitola se zaměřuje na podobu polsko-litevské potridentské rekatolizace a změny probíhající v kontextu rekatolizační politiky, zároveň jsou zde nastíněna specifika ukrajinských území a zdejší náboženské dynamiky. Ve třetí kapitole je věnována pozornost tématu magnátských mentalit, upadající tolerance a náboženským konfliktům ve společnosti i na sejmu. Poslední čtvrtá kapitola analyzuje náboženský faktor v jednotlivých ozbrojených konfliktech v Rzeczypospolité první poloviny 17. století na příkladech osobností čelních polsko-litevských magnátů.

Jména, místní názvy a terminologie

Místopisné názvy a obecně vlastní jména jsou pro raný novověk Polska a Litvy složitou záležitostí. Vzhledem k posunům hranic i k tehdejší multietnické společnosti a nejasným národním kategoriím se dalo často velmi problematicky určit, do které národní skupiny by určitý člověk z dnešního pohledu patřil. V mnoha případech se tedy nabízí více možností transkripce. V práci se snažím držet obecného úzu, v problematických případech co nejcitlivěji rozlišovat osoby podle jejich zemské a etnické příslušnosti a dle toho transkripci uzpůsobit do podoby dnešních jazyků. V případě litevských jmen setrávám na polské transkripci, která je dominantní v obecném diskurzu i dobově platná. Tedy nikoli Jonušas Radvila, ale Janusz Radziwiłł a nikoli Lej Sapeha, ale Lew Sapieha. U ukrajinských jmen dávám přednost ukrajinské verzi, i pro etnickou a zemskou specifičnost ukrajinských představitelů. Tedy nikoli Jeremiasz/Jeremi Wiszniowiecki, ale Jarema Vyšneveckyj. Místní názvy zapisuji buď obecně používaným českým jménem, nebo podle tehdejší zemské příslušnosti. Vyhýbám se litevským názvům, které působí pro toto období ahistoricky, tedy nikoli Vilnius, ale Vilno.

V textu alternuji slovo Rus a Rusín ve stejném významu etnicky ruského obyvatele Polsko-litevské unie. V některých případech používám též slovo Ukrajinec, pokud chci zdůraznit ukrajinskou příslušnost oproti běloruské. Rus nikdy není použit ve smyslu obyvatele Moskevské Rusi. Zde se držím pojmu Moskva. Výraz Ukrajina používám ve smyslu tzv. nově inkorporovaných zemí, tj. části Velkoknížectví litevského, které bylo v rámci Lublinské unie roku 1569 připojeno k Polskému království v rámci vojvodství kyjevského, braclavského a volyňského.

V textu jsou použity některé termíny specifické pro polsko-litevskou historii, které jsou nicméně zároveň užívané v obecném odborném diskurzu daného tématu a neomezují se na výskyt pouze v národních historiografiích. Jejich specifický význam bude zpravidla rozveden v průběhu textu, ale pokládám za užitečné s nimi čtenáře seznámit již předem.

Rzeczpospolita = Polsko-litevská unie.

Sejm = Polská obdoba parlamentu složená ze tří komor, krále, senátu a poslanecké komory

Sejmík = Oblastní a regionální shromáždění šlechty zabývající se projednáváním agendy na sejm a volením svých poslanců do sejmové poslanecké komory.

Disidenti = Používám v náboženském slova smyslu. Jedná se o dobový výraz z 16. století původně pro lidi obecně se různící ve víře, od 17. století pak již konkrétně pro příslušníky reformovaných náboženství. Ve druhém pozdějším významu je pojem používán v této práci.

Disuniati = Výraz pro ruské pravoslavné věřící odmítající Brestskou církevní unii.

Rokosz = Šlechtické shromáždění, zpravidla ve formě šlechtické vzpoury proti králi, jejíž legální bázi je porušení královské přísahy a zákonů panovníkem, na základě čehož má šlechta právo vypovědět králi poslušnost.

Vojsko záporožské = Název pro autonomní organizaci záporožských kozáků, od roku 1648 i oficiální název kozáckého hejtmanátu.

Ariáni = Termín pro polsko-litevské představitele radikální reformace antitrinitářského směru, jinak nazývané také polskými bratry či sociniány.

Kňaz = Výraz *kňaz* používám v textu v nepřeložené verzi ke zdůraznění specifičnosti titulu a jeho obsahu v ruském prostředí oproti jinak na západě používaným knížecím titulům Svaté říše římské, které nosili i někteří šlechtici v Rzeczypospolité, ovšem nesly sebou podstatně jiný obsah.

Teoretická východiska

Práce se v první řadě zabývá mentalitami elit, vysoké šlechty a magnátstva. Hlavní koncept, který v tomto směru používám je náhled na mentality a jednání aktérů skrze kolektivní identity a jejich vzájemné působení¹. Hovořím-li o kolektivních identitách, chápu je ve smyslu lidské sebeidentifikace, chápání sebe sama a své příslušnosti k určitému celku či skupině lidí. Zdůraznit je třeba jejich různé strukturování. Každý člověk v sobě nosí v jeden moment celou řadu kolektivních identit, kterými sám sebe definuje a které jsou vůči sobě v určitém vztahu, postavení hierarchizovaném, paralelním či i vzájemně protichůdném. Mentalitu člověka raného novověku tvořilo bohaté spektrum zemských, národních, stavovských, rodinných a v neposlední řadě náboženských identit, které měly vliv na vzájemné kontakty lidí, politické aliance i přátelství. To platilo i pro nejvyšší elitu země. Protestantský litevský magnát se mohl chápat zároveň jako křesťan, kalvinista, šlechtic, Litevec, ale i příslušník polského šlechtického národa, přičemž z jednotlivých identit mohla vyplývat různá loajalita. Tento přístup má přirozeně své limity, spočívající především v přílišném schematizování a pomíjení specifik osobnosti každého jedince a jeho bezprostředních zájmů, kterých je třeba si být vědom a brát osoby jako individuality. Pohled na mentality a identity kombinuji se sondou do politického života, mocenských vztahů a fungování politických institucí, tedy klasickou politickou analýzou.

Práce je ze své podstaty i příspěvkem k dějinám konfesionalizace. Není nicméně v přísném slova smyslu aplikováním klasického konfesionalizačního paradigmatu Wolfganga Reinharda a Heinze

¹ Viz KUBIŠ, Karel, KLUSÁKOVÁ, Luďa, KŘÍŽOVÁ, Markéta, ŘEZNÍK, Milan, TINKOVÁ, Daniela: Namísto úvodu „My“ a „oni“ – náčrt teoretické reflexe problematiky. In: Karel Kubiš (ed.): *Obráz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Praha 2003, str. 11-28.; STŘEDOVÁ, Veronika: *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha 2008.

Schillinga² s jeho etatickými a sociálně-disciplinačními předpoklady. A to už z toho důvodu, že základní premisy paradigmatu jsou na Polsko-litevskou unii vzhledem k její politické i multikonfesní specifičnosti těžko aplikovatelné. Přesto se v práci dotýkám problému, jak působily či nepůsobily jednotlivé metody rekatolizace na rozdělování společnosti podle náboženského klíče. Používám-li v textu termín konfesionalizace, je to právě v tomto smyslu rozdělování společnosti a mentalit dle konfesionálních skupin.

Hodnocení pramenů

V své práci jsem čerpal z pramenů polsko-litevsko-ukrajinské provenience. V první řadě se jednalo o osobní korespondenci magnátů, šlechtické paměti, deníky a dobové kroniky, okrajově též zápisy a akta z jednání sejmů. Dále jsem využil některé propagandistické náboženské a politické spisy.

Z polských kronik jsem bohatě čerpal především od Pawła Piaseckého a Wawrzynce Rudawského. Kronika Piaseckého³, přemyšlského biskupa, nabízí jeden z nejlepších přehledů událostí v Rzeczypospolité mezi panováním Štefana Báthoryho a Vladislava IV. Vasy. Obzvláště cenné jsou pasáže z dvacátých, třicátých a počátku čtyřicátých let 17. století, kdy byl Piasecki sám aktivní ve vysokých církevních funkcích. Piasecki popisuje události z pohledu katolického církevního preláta. Nejedná se však o přehnaně neobjektivní dílo ani vůči protestantům, byť je jeho náboženská identita zřejmá. Ještě více z hlediska cennosti informací, osobních poznámek a názorů autora hodnotím kroniku Poláka Jana Wawrzynce Rudawského⁴. Rudawského otec byl vlivným nobilitovaným měšťanem působícím v královské kanceláři Vladislava IV., on sám se věnoval církevní kariéře a psaní. Z kroniky jsou jasně cítit antipatie k magnátské dominanci a neplodným jednáním na sejmu. Rudawski neváhal otevřeně vyjádřit své osobní názory, což je občas cennější než informace samotná. I fakticky se však jedná o velmi cenné dílo popisující události válek a politického života po roce 1648.

Z protestantského prostředí jsem využil především kroniku Andrzeje Lubienieckého nazvanou „*Poloneutichia*“⁵. Jedná se o osobité dílo ariánského autora, které nabízí vhled do způsobu přemýšlení sociniánů a chápání náboženské tolerance. Kronika podrobně postihuje děj od panování Zikmunda II. Augusta do počátku vlády Zikmunda III., zároveň se při konstrukci historické

² REINHARD, Wolfgang: "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", in: Zeitschrift für historische Forschung, roč. 10, 1983, str. 257-277; SCHMIDT, Heinrich Richard, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift, roč. 265, 1997, str. 639-682; BRÜNING, Alfons: Unio non est unitas, Polen-Litauen Weg im Konfessionellen Zeitalter, Wiesbaden 2008, str. 23-61.

³ PIASECKI, Paweł: Kronika Pawła Piaseckiego biskupa przemyskiego, Kazimierz Władysław Wójcicki (ed.), Kraków 1870.

⁴ RUDAWSKI, Jan Wawrzyniec: Historia polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 do 1660 r., Włodzimierz Spasowicz (ed.), Petersburg 1855.

⁵ LUBIENIECKI, Andrzej: Poloneutichia albo Polskiego Królestwa Szczęście, ed. Alex Batowski, Lwów 1843.

argumentace Božích trestů za náboženskou netoleranci zastavuje i u dějin dalších evropských národů. Příkladem dalšího protestantského autora je kalvinista Teodor Jewłaszewski, jehož paměti⁶ obsahují zajímavé poznámky k dynamice vývoje náboženské tolerance, byť se jinak jedná o krátké dílo nevelké kvality. Cenné informace o náboženských nepokojích poskytuje „*Kronika Zboru Ewangelickiego Krakowskiego*“⁷ kalvinistického kronikáře a duchovního Woiciecha Węgierského, která jinak obsahuje velmi podrobný přehled fungování protestantského sboru včetně jeho financování.

Naopak velmi kvalitními jsou paměti knížete Stanisława Albrychta Radziwiłła⁸, po dlouhá léta velkého litevského kancléře, které tvoří jeden z mých základních zdrojů k celému období vlády Vladislava IV. Radziwiłł je zdrojem místy velmi podrobných informací o politické scéně Unie mezi léty 1632 a 1654, cenné jsou zejména jeho popisy jednání na sejmech a v senátu, které zprostředkovával z pozice přímého a vlivného účastníka, který byl ve stálém osobním styku s králem a nejvyššími magnáty. Veskrze objektivní popis je zkreslen pouze místy autorovou katolickou identitou a rodinnou solidaritou s radziwiłłovskými příbuznými, stejně jako faktem, že na mnoha místech prezentuje čtenářstvu sám sebe. O to zajímavěji však paměti fungují též jako vhled do magnátské mentality. O poznání chudší a zkreslenější jsou paměti dalšího radziwiłłovského knížete Bogusława Radziwiłła⁹, kalvinisty. Jsou sepsány ke sklonku jeho života za účelem vylepšení pověsti a obdržení hejtmanského úřadu, díky čemuž jsou především pasáže z nejzajímavějšího Radziwiłła životního období během švédských válek po roce 1655 nepříliš důvěryhodné.

zpravodajské zprávy posílané ze Lvova do Varšavy vysoce postaveným rusínským měšťanem Kazymyrem Samujilem Kuševyčem. Jsou především zajímavým dokladem k dobové atmosféře na Ukrajině a k názorům na kozácké povstání. Tyto zprávy, stejně jako akta z místních sejmíků ze stejného období jsou k nalezení v edici „*Monumenta Historica Res Gestas Haliciae illustrantia*“¹⁰. Další sejmíková akta a zápisy ze sejmů jsem využil z edic „*Akta sejmikowe wojwództwa krakowskiego*“¹¹ a „*Dyaryjusze sejmowe r. 1587*“¹². Korespondenci čelních představitelů magnátských

⁶ JEWŁASZEWSKI, Teodor: Pamiętnik Teodora Jewłaszewskiego, Warszawa 1860.

⁷ WĘGIERSKI, Woiciech: Kronika Zboru Ewangelickiego Krakowskiego, Kraków 1817.

⁸ RADZIWIŁŁ, Albrecht Stanisław: Pamiętnik o dziejach w Polsce, ed. Adam Przyboś, Roman Źelewski, Warszawa 1980.

⁹ RADZIWIŁŁ, Bogusław: Autobiografia, ed. Tadeusz Wasilewski, Warszawa 1979.

¹⁰ Monumenta Historica Res Gestas Haliciae illustrantia, ed. Stefan Tomašivskij, sv. 3, Lvov 1893.

¹¹ Akta sejmikowe wojwództwa krakowskiego, sv. 2, 1621-1648, ed. Adam Przyboś, Kraków 1953.

¹² Dyaryjusze sejmowe r. 1587: Sejmy konwokacyjny i elekcyjny, ed. August Sokolovski, Kraków 1887.

rodů čerpám především z edice „*Archiwum domu Radziwiłłów*“¹³, případě z publikovaných dokumentů u dalších autorů¹⁴.

Významným pramenem pro náboženské vztahy 17. století jsou i polemické a propagandistické texty, které často dokazují mimořádnou kvalitu polsko-litevské literární polemické tvorby této doby. Materiál k ideologii rekatolizace čerpám především od jezuity Piotra Skargy, nejvlivnějšího radikálně-katolického autora v časech panování Zikmunda III. Základ jeho tezí o polsko-litevské společnosti a potřebě vymýtit hereze je k nalezení v „*Sejmových kázáních*“¹⁵, polemickém textu sestaveném do podoby kázání na sejmu, přestože ve skutečnosti zřejmě v této podobě před poslanci nikdy kázání nezazněla. Dalším významným textem autora je traktát „*O jednotě Boží církve*“¹⁶ směřovaný ukrajinské ortodoxní církvi v rámci agitace za církevní unii. Příklad vynikajícího polemického textu z prostředí ukrajinské ortodoxní církve je „*Trenos*“¹⁷ pravoslavného polického arcibiskupa Meletia Smotrytského, ve kterém reaguje mj. na konverze významných ortodoxních šlechtických rodů ke katolictví. Polemické texty i další materiály z období Zebrzydowského rokosze čerpám z edice „*Pisma polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego*“¹⁸. Základní právní text k náboženské toleranci v Unii, Varšavskou konfederaci, jsem zpracoval z edice Mirosława Korolka a Janusze Tazbira¹⁹.

Hodnocení literatury

Při vypracovávání této práce jsem se opíral o sekundární literaturu v první řadě polské provenience, následovanou knihami a studiemi ukrajinskými, německými, anglickými a českými. Z bohaté literatury k tématu polské multikonfesijní společnosti bych rád uvedl několik hlavních autorů a děl, ze kterých jsem při psaní této práce čerpal a které mě inspirovaly.

Pravděpodobně nejvlivnějším historikem na poli náboženství v raně novověké Polsko-litevské unii je profesor Varšavské univerzity Janusz Tazbir, jež se stal čelním představitelem tohoto výzkumu už v šedesátých letech 20. století a řada jeho prací byla přeložena i do angličtiny a vydána na západě. Shrnutí jeho vývodů z raného bádání o toleranci i netoleranci je k nalezení v knize „*Dzieje polskiej*

¹³ Archiwum domu Radziwiłłów: (Listy ks. M.K. Radziwiłła Sierotki - Jana Zamoyskiego - Lwa Sapiegy), Scriptores rerum polonicarum, sv. 8, Kraków 1885.

¹⁴ KOTŁUBA, Edward: Życie Janusza Radziwiłła, Dodatki, Wilno 1859; RADZIWIŁŁ: Autobiografia, Wybór korespondencji; Dodatki.

¹⁵ SKARGA, Piotr: Kazania sejmowe, ed. Janusz Tazbir, Warszawa 2003.

¹⁶ SKARGA, Piotr: O jedności Kościoła Bożego pod jednym pastierzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odstąpieniu, Wilno 1577.

¹⁷ SMOTRYTSKYJ, Meletius: Trenos, tobto plač, Vilno 1610, ed. Ivan Vyšenskyj, Litopys.org., dostupné online: <http://litopys.org.ua/human/hum37.htm>, přístup: 6. 7. 2013.

¹⁸ Pisma polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego, svazek č. 2, 3, ed. Jan Czubek, Kraków 1916.

¹⁹ Konfederacja Warszawska 1573 roku, wielka karta polskiej tolerancji, ed. Korolko, Mirosław, Tazbir, Janusz; Warszawa 1980.

tolerancji“, či v obdobné, pouze zkrácené „*Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*“²⁰. Předkládá zde obraz historického vývoje náboženské tolerance v Polsku od počátku polského křesťanství, přes husitství a renesanci až po reformaci, z čehož konstruuje polskou nábožensky tolerantní povahu 16. století, jejíž výjimečnost v evropském kontextu vyzdvihuje. V tomto ohledu poněkud opomíjí další příklady multikonfesijních států jako byly Země koruny české či Sedmihradsko. Podobně jako i v dalších svých pracích Tazbir sice uznává, že náboženská tolerance se začala od konce 16. století snižovat, zdůrazňuje však stále komparativně velmi nízkou míru násilí a náboženské perzekuce, stejně jako přetrvávání bohatých kontaktů mezi různými vyznáními ve šlechtickém prostředí. Odmítá zobecňovanou vinu protestantů za zradu při švédské potopě, náboženství dle něj v tomto konfliktu nehrálo velkou roli. Tazbirovy práce je klasickou ukázkou pozitivního vyzdvihování polské tolerance a vidění polské konfesní cesty jako svého druhu „*Sonderweg*“ oproti západní konfesionalizaci. Přesto se nevyhýbá ani náboženským konfliktům a projevům narůstající netolerance. Z Tazbirova rozsáhlého díla jsem cenné informace načerpal především z jeho velmi kvalitních sborníků studií a z řady odborných článků²¹. Obzvláštní pozornost věnoval Tazbir ve svém výzkumu polským bratrům, kteří tvoří očividně jeho nejmilejší konfesi. Žádnou averzi však necítil ani k polské protireformaci a katolicismu, na které publikoval též řadu studií.

Důležitý pro studium polsko-litevské náboženské tolerance je další polský historik, Tazbirův současník Marcelli Kosman, který soustředil svou pozornost na situaci na Litvě. Nejužitečnější byla pro mě Kosmanova kniha *Protestanci i kontrreformacja*²², jež nazírá na náboženskou toleranci na Litvě z různých stran, i prostřednictvím náboženských konfliktů ve Vilně. Kosman zdůrazňuje specifičnost Litvy v rámci Rzeczypospolité a původně emancipační význam reformace pro zdejší elity. Ve svém pohledu na toleranci v magnátské společnosti se s Tazbirem shoduje. Marcelli Kosman je též autorem jedné z nejkvalitnějších syntéz polských dějin, která je kupodivu dostupná i v češtině²³.

Autorem řady studií²⁴ k tomuto tématu pro 17. století je i Henryk Wisner, autor monografie o Zikmundu III. Vasovi²⁵. V té je nicméně otázka náboženství zmíněna spíše okrajově. Jeho bagatelizaci

²⁰ TAZBIR, Janusz: *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973; tentýž: *Trydycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.

²¹ TAZBIR, Janusz: *Szlachta i teologowie: Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987; tentýž: *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993; tentýž: *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971; další studie viz dále v textu.

²² KOSMAN, Marcelli: *Protestanci i kontrreformacja: Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1978.

²³ KOSMAN, Marcelli: *Dějiny Polska*, Praha 2011.

²⁴ WISNER, Henryk: „Aby się... nowokrzęństwo nie szerzyło”. *Katolicy—dysydenci—arianie w dobie bezkrólewia 1632 i 1648*, in: *Odrozenie i reformacja w Polsce*, roč. 24, 1979, str. 101-108; tentýž: WISNER, Henryk: *Wyznanie w życiu politycznym i społecznym szlachty litewskiej. Czasy Zygmunta III.*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, roč. 50, 2006, str. 131-140.

²⁵ WISNER, Henryk: *Zygmunt III. Waza*, Wrocław 1991.

role náboženství v Zikmundově politice pokládám za přílišnou, přestože dříve obecně přijímaný obrázek „krále jezuitů“ skutečně neodpovídá tak docela pravdě.

Odlišný obrázek než Wisner přinesl starší polský historik přelomu 19. a 20. století Wacław Sobieski. Jeho hlavní příspěvek k danému tématu, *„Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III”*²⁶ předestírá dojem výrazně konfliktnější atmosféry. Je to i tím, že Sobieski se v ní soustředil právě na jednotlivé náboženské konflikty, nepokoje i spory na sejmu. Práce je přes svou letitost stále cenným příspěvkem k náboženským konfliktům 17. století, obsahuje i množství publikovaných materiálů pramenné povahy.

Érou vlády Vladislava IV. se zabýval význačný historik 20. století Władysław Czapliński. Jeho práce *„Władysław IV. i jego czasy”*²⁷ patří mezi základní díla pro toto období. V mladší době na ni navázal historik Jan Dziegielewski, především svou prací *„O tolerancje dla zdominowanych”*²⁸. Ta je pro mou práci obzvláště cenným zdrojem informací, především díky Dziegielewského podrobné analýze sejmů a sejmíků té doby, co se náboženské otázky týká. Dziegielewski vidí protestantské magnáty převážně jako politické oportunisty, naopak si váží katolíka Jerzyho Ossolińskiego. Cenný pohled na náboženskou otázku za prvních dvou Vasovců poskytuje ve svých pracích i Urszula Augustyniak, současná historička²⁹.

Ze západní provenience je na téma polské multikonfesijní společnosti nejzajímavější německá práce Alfonse Brüninga, působícího na Universitě v Nijmegenu. Ten se ve své nedávno vydané disertaci *„Unio non est unitas”*³⁰ snaží přezkoumat možnosti modernizovaného konfesionalizačního paradigmatu na Polsko-litevské unii. Dochází k zajímavým závěrům, mj. v oblasti „šlechtické“ konfesionalizace na jednotlivých dominiích. Českých historiků zabývajících se polským tématem v dnešní době není mnoho, je však třeba zmínit Miloše Řezníka, autora inspirativních prací na téma zemských a národních identit v Královském Prusku a Litvě v 17. a 18. století³¹.

²⁶ SOBIESKI, Wacław: *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.

²⁷ CZAPLIŃSKI, Władysław: *Władysław IV. i jego czasy*, Warszawa 1972.

²⁸ DZIEGIELEWSKI, Jan: *O tolerancje dla zdominowanych: politika wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV.*

²⁹ AUGUSTYNIAC, Urszula: *Non de fide, sed de securitate pacis, Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631-1632, Odrodzenie i Reformacja w Polsce* roč. 44, 2000, str. 71-99.

³⁰ BRÜNING: Alfons: *‘Unio non est unitas’- Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008.

³¹ ŘEZNÍK, Miloš: *Zemský patriotismus mezi stavovstvím, modernizací a vnějším ohrožením: Litva před rokem 1795 a možnosti její komparace s Královským Pruskem* in: Karel Kubiš (ed.): *Obrázek druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Praha 2003, str. 147-176; tentýž: *Některé problémy fungování polsko-litevského sejmu v první polovině 17. století. Čas jako právní skutečnost v polsko-litevské sněmovní praxi*, in: *Slovanský přehled*, roč. 83, 1997, s. 129-140; tentýž: *K problematice polsko-litevských vztahů v 17. století*, in: *Slovanský přehled*, roč. 79, č. 2, 1993, str. 234-240.

K otázce ukrajinských elit nelze opomenout práci Natalji Jakovenko „*Ukrajinska šljachta*“³², která uvedla na začátku devadesátých let výzkum ukrajinských šlechtických elit v domácí ukrajinské historiografii. Představuje komplexní strukturální přehled jednotlivých šlechtických kategorií na Ukrajině a jejich vývoje po Lublinské unii. K vývoji ukrajinské ortodoxní církve a geneze Brestské unie čerpám především z obsáhlé práce Boryse Gudziaka „*Kryzys i Reforma*“³³. Vztah kozáků a náboženské otázky, vytváření náboženské identity a obecně vývoj ukrajinské církve v 17. století řeší velmi dobrá práce ukrajinského historika Serhije Plochého³⁴.

Zásadní prací na téma ukrajinské šlechty, náboženských a zemských identit je kniha kanadsko-ukrajinského historika Franka Sysyna „*Dilemma of Adam Kysyl*“³⁵, ve které Sysyn zdařile ukazuje konflikt identit a loajalit ukrajinského magnáta tváří tvář revolučním změnám povstání Bohdana Chmelnického. Navazuje tak na svého významného předchůdce, Vjačeslava Lypynského, který zasvětil svoji práci výzkumu ukrajinské šlechty. Jeho práce „*Ukrajina perelomi*“³⁶ je dodnes jedním ze základních zdrojů ke vztahu ruské šlechty a kozáků během povstání, byť vychází z nacionálního pohledu na historii.

³² JAKOVENKO, Natalja: *Ukrajinska šljachta z kincja XIV do seredyny XVII stolittja*. Volyn i Centralna Ukrajina, Kyjiv 2008.

³³ GUDZIAK, Borys: *Kryzys i Reforma*, Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej, Lublin 2008.

³⁴ PLOCHIJ, Serhij: *Nalyvajkova vyra: Kozactvo ta religija v rannomodernij Ukrajinі*, Kyjiv 2005, str. 108-119.

³⁵ SYSYN, Frank: *Between Poland and the Ukraine, Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653*, Harvard 1985.

³⁶ LYPYNSKYJ, Vjačeslav: *Ukrajina na perelomi 1657-1659 zamitky do istoriji Ukrajin's'koho deržavnoho budivnyctva v XVII-im stolitti*, Vídeň 1920.

1 Utváření multikonfesijní společnosti v Polsku a Litvě

Hledáme-li odpověď na otázku, která událost nejvíce formovala dějiny 16. a 17. století v latinské Evropě, není dost dobře možné opomenout vystoupení Martina Luthera, zmytizované do ikonické scény přibytí 95 tezí na chrámová vrata ve Wittenbergu. Reformace byla zásadním fenoménem, který formoval politické i duchovní dějiny dalšího století, jež bylo lemováno konfesijními konflikty vnitrostátními i mezistátními. Prahnutí po obnovené náboženské jednotě, přirozeně v té „pravé“ víře, bylo společné teritoriím reformovaným i katolickým. Skutečnou náboženskou toleranci a fungující multikonfesijní společnost je tedy v tehdejší Evropě velmi nesnadné nalézt. Naopak, formy konfesijního soupeření a pronásledování jinověrců často nabíraly velmi brutálních forem.

V tomto kontextu je polsko-litevský příklad zdánlivě až zarážející. Na území soustátí vzniká v 16. století bezkonkurenčně nejpestřejší náboženská mozaika tehdejší doby a útočiště zde hledají zastánci těch nejradikálnějších reformačních proudů, kteří zde svobodně nejenom žijí, ale též publikují a šíří své náboženské přesvědčení. Bylo ovšem skutečně vnímání náboženské otázky v polsko-litevské společnosti natolik odlišné od dalších zemí? V jakých společenských a politických podmínkách se tato situace vyvinula a jak tehdejší elity přistupovaly k otázce náboženství a tolerance?

1.1 Politická a institucionální specifika polsko-litevského soustátí

Při analýze fungování polsko-litevské multikonfesijní společnosti se není možné obejít bez zohlednění rozsáhlých specifík polského politického systému a vůbec politického vědomí polské společnosti. Polské politické uspořádání se v éře raného novověku zformovalo do podoby, která nemá v ostatních zemích té doby obdoby, a tvořilo prakticky samostatnou vývojovou větev v dějinách evropských státních zřízení, která evolučně vycházela z extrémní podoby stavovské monarchie. Oficiální název Polsko-litevské unie „*Rzeczpospolita obojga narodów*“, čili „*Republika obou národů*“, je zde velmi případný. *Rzeczpospolita* bývala často označována také jako „šlechtická republika“, či „šlechtická demokracie“ a právě šlechta hrála v jejím politickém životě zásadní roli.

Hovořím-li v polském případě o šlechtě, mám na mysli velmi široce definovaný stav, který podle různých odhadů mohl v 16. století na území Koruny dosahovat až 8 % obyvatel³⁷ a logicky byl vnitřně silně diferenciován na tradiční bohaté magnátstvo, vyšší a střední šlechtu s majetkem v řádu několika

³⁷ Srov. WYCZAŃSKI, Andrzej: Polska w Europie XVI wieku, Poznań 1999, str. 75.

vesnic, drobnou šlechtu a nakonec i vrstvu nemajetných rytířů³⁸, kteří žili ve službě a svými majetkovými poměry připomínali spíše svobodné sedláky³⁹. Co je však důležité a pro Polsko specifické, v teorii polského práva a také v chápání svého stavu si byli rovni magnát i chudý zeman, nehledě na ohromné majetkové rozdíly. Na oba se vztahovala stejná šlechtická privilegia, mohli se aktivně účastnit jednání regionálních sejmíků a volit zastupitele na velký sejm⁴⁰. V tomto smyslu vystupovala šlechta jako jednotný a do jisté míry solidární stav⁴¹, který se pyšnil svojí „zlatou svobodou“, pro niž hledal částečně vzory ve staré římské republice – odtud též název Rzeczpospolita, který evokoval antickou republikánskou tradici. Vědomí vlastní výlučnosti a sounáležitosti podporovala i ideová konstrukce sarmatismu⁴², která se v této době šířila. To ovšem neznamená, že by mezi polskou šlechtou vládla nějaká harmonie. Formování protichůdných politických seskupení bylo na denním pořádku, ovšem nedá se říct, že by se vyznačovalo obzvláštní stálostí. V polské historiografii obvykle nalezneme dělení šlechtického stavu na dvě v opozici stojící skupiny. Nejvyšší šlechtu s rozsáhlými pozemkovými majetky, tzv. magnáty, a nižší, střední šlechtu, která zhruba odpovídá anglickému výrazu „*gentry*“. Dějiny vývoje politického uspořádání Polské koruny jsou zde pak často interpretovány skrze střetávání těchto dvou skupin a krále⁴³. Právě z emancipace uvědomělé politicky angažované třídy nižší a střední šlechty a prosazování jejich zájmů oproti králi a magnátstvu je odvozován vznik polského parlamentarismu a šlechtické demokracie, která začíná být poté stále více deformována, když v 17. století začíná dominovat nové magnátstvo velkých polsko-litevských pozemkových vlastníků. Rozdělení politických táborů podle tohoto třídního klíče je ovšem často ne zcela přesné. Na čele hnutí exekuce práv⁴⁴, které se v druhé polovině 16. století snažilo

³⁸ Kritériem pro rozlišení jednotlivých šlechtických vrstev dle majetku bývá v polské historiografii standardně počet vesnic a měst, které vlastní. Vzhledem ke srovnatelné velikosti tehdejších vesnic se jedná pro orientační analytické rozdělení o pomůcku dostatečnou. Julisz Bardach uvádí hranice následovně: magnáti: 10 a více vesnic, města, bohatá šlechta: 5-10 vesnic, střední šlechta: 1-5 vesnic, nižší šlechtou mohli být i bezzemci. I mezi samotnými magnáty byly ale ohromné rozdíly, viz BARDACH, Juliusz: Elections of Sejm Deputies in Old Poland, in: The Polish Parliament at the Summit of Its Development, ed. Władysław CZAPLIŃSKI, Warszawa 1985, str. 140.

³⁹ Viz GRZYBOWSKI, Konstanty: The Three Parliamentary Estates, in: The Polish Parliament, str. 108.

⁴⁰ Až v průběhu 17. století se začíná na některých sejmících prosazovat pravidlo, že právo volit mají pouze šlechtici s pozemkovým vlastnictvím v daném regionu. To mělo vést k omezení moci magnátů, v jejichž službě se zpravidla šlechtici-bezzemci nacházeli; BARDACH: Elections, str. 127.

⁴¹ Především co se obrany svých privilegií týče.

⁴² Podle teorie sarmatismu byla polská szlachta etnickým původem spřízněna se starověkými Sarmaty, zatímco poddaní obyvatelé představovali slovanské obyvatelstvo, které si Sarmaté podrobili. To sebou neslo vědomí vůlučnosti nejen ke svým poddaným, ale i k cizincům; viz TAZBIR, Janusz: Sarmatyzm a barok, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 76, č. 4, 1969, str. 815-830.

⁴³ Srov. TOPOLSKI, Jerzy: Dzieje Polski 1501-1795, Warszawa 1993, str. 9, 31; SOBIESKI, Wacław: Trybun ludu szlacheckiego: Studium historyczne, Warszawa 1905, str. 11-19.

⁴⁴ Hnutí exekuce práv, neboli exekucionistické hnutí bylo dominantním politickým směrem střední šlechty za vlády dvou posledních Jagellonců, význam si udrželo až do počátku vlády Zikmunda III. Hlavní požadavky hnutí se soustřeďovaly na vykonávání zanedbávaného práva a soudních rozhodnutí prostřednictvím posílení státní správy a na navrácení magnátů nelegálně držených pozemků státu. Postupně se zasazovalo též o šlechtické

omezit moc magnátů i duchovenstva, posílit státní správu a navrátit nelegálně přivlastněné pozemky Koruně, se ostatně objevují Jan Zamojski⁴⁵, Hieronim Ossoliński⁴⁶, či Rafał Leszczyński⁴⁷, kteří se jinak dají označit za typické zástupce bohatých magnátů. Silná diferenciacie tak byla k vidění i uvnitř magnátského stavu a politické tábory často byly velmi barvité a proměnlivé, odpovídající aktuálním zájmům. Dělicí čáry probíhaly mezi zastánci a odpůrci posílení moci krále, státní správy, dolní sněmovny, senátu, jednotlivých kandidátů na trůn a směrů zahraniční politiky, ale roli v neposlední řadě hrály různé partikulární zájmy, klientelistické vazby, hledisko zemské a ovšem též náboženské.

Hlavní kolbiště polského politického života tvořil sejm, resp. jeho dolní, poslanecká komora, která postupně v polském modelu získala rozhodující postavení. Sejm se skládal ze tří komor – senátu, dolní poslanecké komory a krále. Jednalo se o shromáždění konané standardně jednou za dva roky, či v případě mimořádné potřeby⁴⁸. Zasedání trvalo obvykle v řádu několika týdnů, během nichž se schvalovaly nové zákony, tzv. konstituce. Zvláštními druhy sejmu byly sejm konvokační, volební a korunovační, které souviseli s volbou nového krále a jejichž forma se ustálila po vymření Jagellonců. Důležitý byl obzvláště konvokační sejm, kde se ustavovalo datum volby a vypracovávala *pacta conventa*⁴⁹, na které budoucí panovník přísahal.

Polský systém je široce známý slabým postavením panovníka. Proti vůli sejmu nemohl vydat žádný zákon, vypsát daně, vyhlásit válku ani svolat zemskou hotovost. Králové pravomoci ovšem nebyly zanedbatelné. Kromě nevelkých prostředků přímo plynoucích z královských statků disponoval především možností jmenovat osoby do zemských úřadů. A to nejenom hejtmany, vojvody, kastelány či starosty, ale také nižší oblastní posty, jako podčíšníka či stolníka ve vojvodstvích a oblastech. To byla v rukou krále silná páka, jelikož každý z těchto úřadů sebou nesl odpovídající prestiž a důchody⁵⁰. O jejich obsazení tak soupeřily jednotlivé magnátské frakce. Král tímto způsobem navíc rozhodoval i o obsazení senátu. Důležité byly i nejvyšší soudní pravomoci, které se v 17. století staly v rukou Zikmunda III. bičem na protestanty. Panovník v důležitých případech povolával vyšetřovací komisi a

svobody, včetně svobody vyznání; blíže k hnutí exekuce viz SUCHENI-GRABOWSKA, Anna: *Monarchia dwu ostatnich Jagiellonów a ruch egzekucyjny*, Wrocław 1974.

⁴⁵ Jan Zamojski (1542-1605), velký hetman korunní, kancléř, nejvýznamnější postava polské politiky konce 16. století. Pravdou však je, že sám Zamojski z vysoké magnátské rodiny nepocházel a většinu majetku získal až prostřednictvím své kariéry. Jeho pozice v čele hnutí střední šlechty tedy není v tomto směru v rozporu.

⁴⁶ Hieronim Ossoliński (?-1576), kastelán sandoměřský, jeden z vůdců kalvinistů na Malopolsku.

⁴⁷ Rafał Leszczyński (1526-1592), vojvoda brestu kujawského, protektor českých bratrů.

⁴⁸ Taková potřeba nastávala většinou z důvodu začátku nové války či nutnosti vyplacení bouřícího se vojska. Král v takových případech vyhlášoval tzv. mimořádný sejm, který byl omezen kratšími časovými lhůtami a měl se zabývat pouze králem přednesenými problémy. I proto nebyl oblíben mezi šlechtou, viz ŘEZŇÍK: *Některé problémy*, str. 132.

⁴⁹ Podmínky korunování polským králem, které musel vybraný kandidát po volbě odsouhlasit.

⁵⁰ Podstatné příjmy plynuly především z úřadu starostů, které se vztahovaly k čerpání důchodů z královských držav. Velcí magnáti často drželi i několik „*starostev*“ zároveň. Naopak nejvyšší exekutivní státní úřady sebou neunesly velký přímý příjem, ovšem to bohatě vynahrazovala moc a prestiž.

mohl výrazně zasahovat do rozhodování soudů. Královské mandáty mohly výrazně ovlivnit především život v královských městech. Další jeho pravomoci byly spíše nominální, jako svolávání řádného sejmu, či velmi zřídka používané, jako vetování zákonu během projednávání⁵¹.

Královský titul se za Jagellonců těšil v Polsku i přes relativně slabé pravomoci velké úctě a vlivu. Jisté oslabení v tomto směru můžeme pozorovat po smrti posledního z tohoto rodu, Zigmunda II. Augusta, kdy nastává éra volených panovníků, kteří se až do zvolení Michala Korybuta Wiesniowieckého rekrutovali z řad cizích panovnických dynastií. Jejich prestiži ihned zkraje nepříliš prospěl útek krále Jindřicha I. Valois, či jednání Zigmunda III. Vasy o abdikaci ve prospěch Habsburků⁵². Přesto král zůstával důležitou součástí polského systému.

Po boku krále stáli důležité centrální exekutivní úřady, ministři, jmenovaní králem na doživotí⁵³. Po vytvoření Polsko-litevské unie se dublovaly pro každou její část, Polsko i Litvu. Formálně nejvyšší hodnost měl velký korunní/litevský maršálek, následovaný dvorním maršálem a pokladníkem. Reálně měl největší vliv velký korunní/litevský kancléř, první královský úředník vedoucí zahraniční politiku a královskou kancelář. Jeho odznakem byla tzv. velká pečeť, kterou pečetil schválené zákony. Obdobné kompetence měl i podkancléř, který velkého kancléře doplňoval. Všichni tito ministři byli i součástí senátu. To neplatilo o hejtmanech, nejvyšších vojenských funkcích, kteří vedli vojsko odděleně pro Polsko a Litvu. Pro každou část soustátí existovali dva, hejtman velký a polní, který byl formálně podřízen⁵⁴.

Horní komora sejmu – senát – se skládala z církevních hodnostářů a ze světských držitelů vysokých královských úřadů – ministrů, vojvodů a kastelánů⁵⁵. Ty byly prakticky výlučně v rukou bohatých magnátských rodů, jmenování do těchto úřadů bylo výhradní pravomocí krále a bylo doživotní. V průběhu 16. století se legislativní pravomoci senátu zúžily během debat prakticky jen na poradní orgán, postavení senátora ovšem bylo nadále vysoce prestižní a vlivné. Senátorské *votum*⁵⁶ tradičně otevíralo debatu v sejmu, senátoři často vystupovali jako zprostředkovatelé v patových situacích v dolní komoře, vedli parlamentní komise a formulovali návrhy zákonů. Bez souhlasu senátu nemohl být žádný zákon schválen.

⁵¹ HOLDYS, Sybilla: Procedure in the English Parliament and Polish Sejm, in: The Polish Parliament, str. 198-199.

⁵² Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 62-63.

⁵³ Jako i u ostatních šlechtických úřadů platilo, že člověk ztrácí svůj úřad pouze vlastní rezignací či jmenováním na úřad jiný, vyšší.

⁵⁴ Pro přehled úřadů Rzeczypospolité viz KONECZNY, Feliks: Dzieje administracji w Polsce w zarysie, Wilno 1924.

⁵⁵ Počet senátorů se vyvíjel v závislosti na expanzi polského teritoria. Po vzniku Polsko-litevské unie roku 1569 dosáhl jejich počet 140, z toho 113 z Polska (13 biskupů, 22 vojvodů, 73 kastelánů a 5 ministrů) a 27 z Litvy (2 biskupové, 9 vojvodů, 1 starosta, 10 kastelánů a 5 ministrů), viz KUTRZEBA, Stanisław: The Composition of the Polish Sejm, in: The Polish Parliament, str. 15.

⁵⁶ Přednesení názoru každého ze senátorů na záležitosti, které mají být probírané.

Jádro zákonodárné debaty se odehrávalo v dolní komoře, která byla sestavena z poslanců volených na regionální sejmících v jednotlivých vojvodstvích. Jednalo se tedy v zásadě o regionální reprezentace, přičemž na rozdíl od senátů zde platilo, že funkční období poslanců se vztahovalo pouze na daný sejm. Počet poslanců z jednotlivých regionů nebyl striktně určen a řídil se spíše tradicí. Na konci 16. století se ustálil na čísle 162⁵⁷, kdy již obsahoval deputáty také z Litvy a královských Prus. Tato benevolence v počtech panovala především proto, že rozhodování na sejmu se neřídilo většinovým hlasováním. Schvalování zákonů, ale i procedurální otázky jako volba maršálka sejmu, podléhalo principu jednomyslnosti. Polská parlamentní tradice v 16. století tedy byla postavena na dnes jen obtížně představitelné kultuře konsensu. Vyskytla-li se proti danému zákonu opozice, bylo nutno ji přesvědčit, ať už kompromisním návrhem či ústupky v jiných záležitostech. Teprve po konečném schválení v poslanecké komoře putovala rozhodnutí ke králi a vstoupila v platnost. Od vydání tzv. konstituce *Nihil novi* na sejmu v Radomi roku 1505 platilo, že žádný nový zákon nemohl začít platit bez schválení sejmem.

Sejmy se zpravidla zabývaly agendou, která byla předem vypracována králem a senátory tak, aby mohla být projednána na sejmících, které se v regionech konaly před začátkem velkého sejmu. Právě sejmíky tvořily skutečné epicentrum formování politiky a do velké míry předurčovaly výsledek samotného sejmu. Nejnižší oblastní sejmíky probíhaly formou shromáždění, kterého se mohla účastnit veškerá šlechta z dané oblasti, včetně státních hodnostářů. Účast zde byla značná, jednalo se o společenskou událost prvořadého významu, které sloužilo k setkávání místní šlechty, získávání kontaktů a vstupu do veřejného života. Právě skrze tato veřejné debaty se formovala politická kultura v Polsku, která dosahovala na tu dobu velmi vysoké úrovně, jak je patrné i ze záznamů některých proslovů⁵⁸. Sejmíky na svém jednání projednávaly předložené záležitosti, zaujímaly k nim svá stanoviska a volily své poslance, kteří měli na sejmu usnesení sejmíků prosazovat⁵⁹. Ač v tomto směru dlouho neexistoval žádný zákon, usnesení sejmíku bylo pro jeho poslance tradičně závazné a ti se ho zpravidla pevně drželi – což přirozeně debaty na sejmu výrazně ohraničovalo. Způsob rozhodování na sejmících se přitom lišil dle místní tradice případ od případu. Na rozdíl od velkého sejmu zde nebylo výjimkou ani rozhodování většinovým systémem, byť se nejednalo o převládající praxi⁶⁰.

Jestliže senát bývá charakterizován jako magnátská komora, byla dolní komora v 16. století především hlasem střední a nižší šlechty. To přirozeně neznamena, že by zde vysoká aristokracie neměla skrze síť svých klientů veliký vliv. V 16. století ovšem ještě střední šlechta dokázala vystupovat

⁵⁷ 114 z území Koruny a 48 z Litvy; KUTRZEBA, The Composition, str. 18.

⁵⁸ Srov. SIEMIENSKI, Józef: Polish Political Culture in the 16th Century, in: The Polish Parliament, str. 79-83.

⁵⁹ Nejnižší oblastí sejmíky „powiatowe“ zpravidla volily zástupce na sejmíky vyšší, regionální (např. malopolský), kam již byl omezený přístup. Ty poté volily poslance na samotný velký sejm.

⁶⁰ BARDACH: Elections, str. 135-136.

jako silná politická síla, která artikuluje a prosazuje své zájmy. Ze statistik výzkumů, které o postavení poslanců prováděli Jerzy Włodarczyk či Irena Kaniewska vyplývá, že největší část zvolených poslanců v Malopolsku a Velkopolsku tvořila střední a nižší šlechta a držitelé místních úřadů. Za poslance byli však voleni i mladí příslušníci magnátských rodin, pro které tento post zpravidla znamenal jeden z předstupňů jejich další politické kariéry v senátu⁶¹. Bereme-li v úvahu regionální charakter sejmové reprezentace, která zosobňovala zájmy jednotlivých částí Rzeczypospolite, jeví se princip jednomyslnosti polského sejmu již v poněkud logičtějším světle. Odrážel snahu, aby parlamentní většina nemohla jednoduše prosadit vůči jednomu regionu zákon, který je v přímém protikladu k jeho zájmům. To by v podmínkách soustátí složeného z tak odlišných částí, jakým byla Polsko-litevská unie, mohlo snadno vést ke fragmentaci a nestabilitě. Stejně tak tento princip směřoval k zajištění šlechtických svobod – což byl ovšem argument, který později v 17. století bránil veškerým pokusům o reformu a vedl k vyostření v podobě užívání *Liberum Veta*⁶². Nutno také dodat, že princip absolutního veta menšiny nebyl až do poloviny 17. století vůbec rigidně dodržován. Byl-li odpor pouze marginální, od jednoho či několika poslanců, často k němu nebylo přihlíženo a zákon byl aklamován jako schválený. V tomto ohledu nebyla žádná pevná norma a záleží případ od případu, ovšem vždy byly činěny pokusy přesvědčit oponenty, či najít konsensuální řešení. Aktéři v sejmu někdy též vyjadřovali odpor čistě deklamativní, aniž by měli v úmyslu jím blokovat rozhodnutí většiny⁶³. Zůstal-li ale zásadní odpor nějaké významnější frakce, zákon nemohl projít.

Konsensus byl v polském politickém vědomí 16. století „demokratičtější“ a úctyhodnějším způsobem rozhodování, než poněkud „vulgární“ většinová volba⁶⁴. Tomu ovšem odpovídala též tehdejší politická kultura. Józef Siemieński hovoří o zásadní podmínce fungování takového demokratického systému, již nazývá „*demokratickou disciplínou*“⁶⁵. To znamená jistou umírněnost v trvání na svých právech a lpění na svém názoru na veřejné záležitosti, přístup ke kompromisu. Politická morálka v Polsku 16. století vyžadovala v případě sporu hledání řešení, které je přijatelné pro všechny strany, pokud ne hlasitým přijetím, pak alespoň mlčením. Jak dále Siemieński podotýká, „*tato morálka musela být v 16. století v Polsku poměrně silná, uvážíme-li, že sejmy a sejmíky v této době dokázaly dojít k rozhodnutí v tolika citlivých záležitostech*“⁶⁶. S tímto názorem mohu pouze souhlasit. Při míře politických střetů, regionálních rozdílů a daném modelu jednomyslnosti je

⁶¹ Srov. BARDACH: Elections, str. 138-142, KANIEWSKA, Irena: Malopolska reprezentacja sejmowa za czasów Zygmunta Augusta 1548-1572, Kraków 1974, str. 80-84.

⁶² *Liberum Veto* – od poloviny 17. století využívané právo každého jednoho účastníka sejmu vetem zabránit přijetí zákona, či přímo sejm ukončit.

⁶³ SERDYKA: From Legislative Initiative, str. 155, 158-159.

⁶⁴ Srov. CZAPLIŃSKI, Władysław: The Principle of Unanimity in the Polish Parliament, in: The Polish Parliament, str. 112-113.

⁶⁵ SIEMIENSKI: Polish Political Culture, str. 64.

⁶⁶ Tamtéž, str. 65.

efektivita fungování polského parlamentarismu v 16. století až překvapivě vysoká. Prosazení zásadních rozhodnutí, jako unie s Litvou, Jindřichovské artikuly či Varšavské konfederace, je v tomto světle pozoruhodné. O to víc však tento stav kontrastuje s krizí, do které polský parlamentarismus upadá od konce tohoto století. Při úvahách o nefunkčnosti institucí a fragmentaci politického života Rzeczypospolite v 17. století je tak třeba věnovat pozornost i změnám v takových kategoriích, jako je politická kultura společnosti, jakkoli abstraktně zní.

1.2 Náboženská mapa Polska a Litvy po nástupu reformace

Z právního pohledu představoval leden roku 1573 pro polsko-litevskou náboženskou toleranci zásadní milník, od kterého se tato práce bude odvíjet. Rozhodnutím varšavského sejmu byla poprvé uzákoněna svoboda vyznání pro šlechtický stav a zákaz jakékoli pronásledování šlechty z důvodu odlišné víry. Před důkladnou analýzou tohoto právního aktu je však nutné se podívat na celkový náboženský vývoj před ním. Varšavská konfederace byla totiž především legalizováním *de facto* existujícího stavu věcí, jak se utvořily během předcházejících několika desítek let.

Polské království bylo zasaženo vlnou reformace jen s nevelkým odstupem od území sousední Svaté říše římské a myšlenky reformátorů zde velmi záhy nalézají množství stoupenců. Šíření reformace ovšem zdaleka nebylo lineární a od počátku naráželo na velikou různost území spojených pod vládou polského krále. Území patřící Polské koruně a s ní personální unií spojenému Velkoknížectví Litevskému, bylo nesmírně pestrým konglomerátem zemí s odlišnou historií, tradicí, etniky i jazyky, které Jagellonci postupem staletí do své říše připojovali. V každé z historických zemí Rzeczypospolite byl nadcházející souboj konfesí determinován odlišnými předpoklady a narážel na specifické sociální, kulturní a politické podmínky. Tomu odpovídal i odlišný výsledek, který učinil mapu konfesí Polsko-litevského soustátí velmi barvitou, jak bude zřejmé z následujících řádků.

Reformace se logicky nejdříve šířila v okrajových severních oblastech královských Prus a Livonska, kde tvořilo významnou část obyvatelstva etnický německý měšťanstvo. Území královského Pruska, které bylo autonomní součástí polské koruny od roku 1466, bylo jinak etnický i kulturně úzce spjato se sousední oblastí německé Říše a podobně na tom byla i další hansovní centra na jižním pobřeží Baltického moře. Není tedy překvapením, že právě v Gdaňsku, Elbingu či Rize v německém prostředí rezonovaly myšlenky Luthera nejdříve a nejintenzivněji⁶⁷. Ze stejného důvodu se šířilo luteránství také v litevské metropoli Vilně a posléze v dalších velkých polských městech s německým patriciátem, jako Poznaň či Krakov.

⁶⁷ Srov. KNEIFEL, Eduard: Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Niedermarschacht 1964, str. 12-13; PAWLAK, Marian: Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu, Bydgoszcz 1994, str. 5-23.

Jádro korunních zemí tradičně tvořilo Velkopolsko a Malopolsko, s kvetoucí renesanční metropolí Krakovem. Právě o těchto regionech můžeme hovořit jako o srdci šlechtické demokracie, kde hlavní společenskou třídou byla drobná a střední šlechta, která se v průběhu 15. a 16. století změnila v uvědomělou politickou sílu, jež dokázala na králi i vysoké magnaterii vydobýt množství privilegií, které tvořily základ politického systému pozdější šlechtické Rzeczypospolite. Také zde se s jistým odstupem reformace v širokém měřítku rozšířila. Renesanční humanisticky naladěné šlechtické prostředí s chutí přijímalo nové podněty. Zatímco však luteránství zůstávalo omezeno spíše na německou komunitu, velkou popularitu si u polské šlechty ve čtyřicátých a padesátých letech vydobyl Kalvín a švýcarská reformace. Malopolsko a Velkopolsko se navíc staly centrem českých bratrů, kteří zde našli útočiště před persekucí v českých zemích a pod ochranou mocných rodů Leszczyńských a Ostrorógů šířili svou víru v Polsku. Velmi omezeně se naproti tomu reformace prosazovala na Mazovsku, dalším specifickém regionu polského království s centrem ve Varšavě, který byl ke Koruně plně připojen až v 16. století. Mazovská šlechta zůstala ve své většině věrná katolické víře a zarputile se bránila expanzi reformace⁶⁸, která se okrajově prosadila právě jen v pozdějším hlavním městě. Mazovský ultrakatolicismus byl politickou konstantou, která také dost možná přispěla k vzestupu Varšavy na královskou metropoli soustátí za Zikmunda III. Vasy⁶⁹. Vzhledem k jeho výjimečnosti v polském kontextu ji ovšem interpretuji též jako specifický výraz zemské identity mazovských elit a jejich emancipace vůči dosavadnímu malopolskému centru, baště reformovaných.

Zcela specifická situace byla na území ruských a litevských, které byly na počátku 16. století svázány s Polskem pouze personální unií. V 16. století představovala Litva z velké části stále ještě relativně nedávno christianizovanou oblast, kde katolická církev zdaleka neměla takové postavení, tradici a pozemkové vlastnictví jako na území Koruny. O to snáze se zde šířil kalvinismus, který si získal právě na území Velkoknížectví zřejmě nejpevnější bázi svých vyznavačů, především z řad velkých magnátů. Postavení bohatých aristokratických rodů bylo přitom na území Litvy a Rusi mnohem pevnější, než v samotném Polsku, kde existovala daleko silnější střední šlechta. Litevské uspořádání do Lublinské unie vykazovalo oproti Polsku více tradiční feudální prvky. Pro šíření reformace byla tak protekce magnátů zásadní. Na ukrajinských územích Kyjevska a Volyně se naopak reformace setkala se specifickým prostředím ortodoxní řecké církve. Dostala se tak do kulturní oblasti, která měla jen málo společného s procesy na latinském západě, kde reformace vznikla. I pravoslavná církev ovšem v této době čelila stále většímu institucionálnímu úpadku, a to v ještě větší míře, než západní církev latinská⁷⁰. I zde tak mohly progresivní evangelické konfese nalézt nové stoupence. Na řídce

⁶⁸ Srov. KOROLKO, Mirosław: Spory i polemiki wokół konfederacji warszawskiej w latach 1576-1690, in: *Odrozenie i reformacja w polsce*, roč. 18, 1973, str. 92.

⁶⁹ Viz KNEIFEL: *Geschichte*, str. 24.

⁷⁰ Srov. GUDZIAK: *Kryzys i Reforma*, str. 112-113; PLOCHIJ: *Nalyvajkova vira*, str. 93-108.

osídleném málo urbanizovaném východě nezískala reformace masovou oblibu, ovšem stejně jako na Litvě zde reformovaní nalézají zastánce v mnohých mocných rusínských bojarských rodech, které buď přímo ke kalvinismu přistoupily, nebo jeho vyznavačům poskytly ochranu. V každém z regionů soustátí se tedy zformovala do jisté míry jedinečná situace, která vycházela z odlišného přístupu elit, tradice i společenské skladby. Obecně se však dá prohlásit, že se reformace v Polsku a Litvě šířila během čtyřicátých a padesátých let 16. století přes výjimku Mazovska a částečně Ukrajiny masovou vlnou, a to především mezi politicky rozhodující vrstvou obyvatel – šlechtou. Co ji činilo právě ve šlechtickém prostředí tak zajímavou?

Pro polskou katolickou církev na začátku 16. století do značné míry platilo to samé, co pro německou. Církevní úřady fungovaly spíše jako prebendy pro mocné šlechtické rody, zatímco církevní majetky utěšeně rostly, z donací i vybíraných desátků. Omezení moci katolické církve skrze reformaci tak velmi dobře zapadlo do procesu emancipace drobné a střední šlechty, která se právě v této době profilovala jako rozhodující politická síla ve státě. Nešlo zde ovšem pouze o desátky, či biskupské stolce v rukou magnátů, ale také citlivou otázku církevní jurisdikce. Nároky katolické církve na soudní pravomoci na šlechtických pozemcích dráždily šlechtu, která si již předtím vybojovala rozsáhlá soudní privilegia na státní moci⁷¹. Také velká část magnátstva přirozeně s chutí vyhlížela sekularizaci církevního majetku a svých minulých donací. Oprostité-li se však od těchto veskrze racionálně-hmotných důvodů, není možné pominout velkou duchovní a intelektuální přitažlivost nových konfesí pro polské šlechtické prostředí, ve kterém silně rezonoval erasmíánský humanismus, i prostřednictvím polských autorů jako Jan Laski či Andrzej Frycz Modrzewski. Zástupci vyšší šlechty získávali zpravidla velmi dobré vzdělání, které nabývali také pobyty na zahraničních univerzitách, z nichž nejpřednější místa zabíraly též university protestantské. Často tak disponovali většími teologickými znalostmi než samotní katoličtí kněží. Oproti stagnující katolické církvi se jevily nové konfese zjevně velmi dynamické, módní a princip svobodné interpretace bible, šířené některými směry reformace, nacházel v polském svobodnomilném prostředí příznivou odezvu.

O něco odlišnější situace byla na Litvě, kde vzhledem k pozdní christianizaci církev nedisponovala takovými majetky a vlivem – a tedy ani hmotný zájem zdejších magnátů na reformaci nebyl tak velký. Marcelo Kosman zde zdůrazňuje aspekt politický. Vilenské biskupství se postupem času stalo jednou z opor královské moci v zemi, jelikož právě král nominoval uchazeče o biskupský úřad a logicky této možnosti plně využíval i ve svém soupeření s mocnými litevskými magnáty. A ostatně, jak Kosman dále píše, „*pro Litevce znamenala reformace možnost přijetí náboženství, které nebude ani polské*

⁷¹ Nejzásadnějším byl v tomto ohledu zákon „*Neminem captivabimus*“, kterým se zakazovalo šlechtice trestat či věznit bez odpovídajícího soudního verdiktu.

(*katolicismus*), ani ruské (*pravoslavi*)“⁷². Právě Litva se tak velmi záhy stala jednou z hlavních bašt kalvinismu v Rzeczypospolité a kalvinisté zde získali mocné protektory v magnátských rodech Radziwiłłů či Chodkiewiczů. Spojení konfese s určitými národnostními či stavovskými identitami bylo ovšem od počátku zřetelně přítomno i v samotném Polsku. Luteránství platilo v polském vědomí za víru německou, spjatou silně s měšťanským stavem. Jednota bratrská byla známa jako za víra česká, ortodoxie tradičně víra ruská. Poněkud jinak byl přijímán právě kalvinismus, který se stává v padesátých letech díky široké popularitě mezi urozenými synonymem pro reformované vyznání polské šlechty. Od něj odštěpený antitrinitářský socinianismus pak platil v Polsku za víru městskou⁷³.

Právě v těchto stereotypech spojených s jednotlivými konfesemi můžeme podle mého názoru vidět jeden z důvodů toho, proč se právě kalvinismus a nikoliv luteránství stal dominujícím šlechtickým reformovaným náboženstvím v Polsku i Litvě. Nejzásadnější pro vysvětlení tohoto jevu je ovšem zřejmě dynamika vnitřního vývoje těchto konfesí v Evropě. V Polsku jsme svědky přeci jen fázově o něco posunuté expanze reformace, jejíž vrchol nastává v padesátých a šedesátých letech 16. století. V této době prochází luteránství počínající vnitřní krizí a rozdělení na filipisty a gnesioluterány, zatímco kalvinismus se jeví jako nejprogresivnější a nejagresivněji postupující směr reformovaného učení⁷⁴, který se prosazuje nejen ve Švýcarsku, ale i ve Francii či Nizozemí, kam často míří za studiem právě polská šlechtická elita. Kalvinismus byl tak s jeho různými odnožemi výrazně internacionálnější záležitostí než německé luteránství a Polsko v tomto ohledu následovalo evropský vývoj, podobně jako ve středoevropském prostoru i Uhry, či česká Jednota bratrská, která taktéž začala výrazně recipovat Kalvínovo učení.

Ani kalvinismus se ovšem nevyhnul své vnitřní desitegraci, která v Polsku ve velké míře nastala ještě před nástupem tridentské antireformace. Hlavním vyzyvatelem v polsko-litevském šlechtickém prostředí se mu stal směr antitrinitářský, kterému se v Polsku dostane označení polští bratři, socinianismus⁷⁵, či původně hanlivě ariánství. Převážná část zastánců radikální reformace přestoupila k antitrinitarismu právě z řad kalvínské církve, nazývané *Ecclesia Major*, a roku 1564 se odštěpili v tzv. *Ecclesia Minor*⁷⁶. Polský antitrinitarismus nebyl jednotným proudem, zahrnoval množství názorových pozic a čilou teologickou debatu, která recipovala mnohé myslitele radikální reformace v Evropě. Za společné důrazy antitrinitářské teologie lze označit náboženskou toleranci, pacifismus a z něj vycházející rezervovaný postoj ke světským úřadům, tíhnutí k racionalismu. Jako pravé uznávala

⁷² Viz KOSMAN: *Protestanci*, str. 20.

⁷³ Viz KNEIFEL: *Geschichte*, str. 12.

⁷⁴ K vývoji teologické debaty reformovaných denominací: WERNISCH, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*, Praha 2011, str. 33-334.

⁷⁵ Podle italského v Polsku tvořícího teologa Fausta Sozziniho (1539-1604), který se stal jednou z vůdčích postav antitrinitarismu v Rzeczypospolite.

⁷⁶ „menší církev“

pouze původní apoštolské vyznání, z čehož dále vyvozovala zpochybnění Svaté trojice jak v osobě Ducha svatého, tak především v osobě Ježíše Krista, jehož uctívání coby Boha polští bratři zavrhovali⁷⁷. Právě to byl přirozeně moment, který je ostře stavěl nejen proti katolíkům, ale i kalvinistům a luteránům. Na svou stranu antitrinitarismus získal několik významných magnátů, včetně Jana Sienienského v Malopolsku či Mikolaje Krzystofa Radziwiłła a Jana Kiszky na Litvě⁷⁸, s jejichž protekcí tak jeho vyznavači mohli počítat. Zformovala se tím poslední významná náboženská skupina v Rzeczypospolite, která sice počtem svých přívrženců nedosahovala významu kalvinismu či luteránství, ale požívala nezanedbatelného vlivu. Vzhledem k přímé konkurenci se od počátku stávají hlavním nepřítelem ariánů v Polsku právě kalvinisté, kteří v nich spatřují zásadní ohrožení. Opět zde lze poukázat i na souvislosti celoevropské, kdy tvrdý spor mezi radikální reformací a kalvinismem předznamenal už známý ženevský proces se španělským teologem Michaellem Servetem⁷⁹, který skončil upálením antitrinitáře jako heretika na Kalvínův popud. Polsko se stalo útočištěm pro pronásledované antitrinitáře z celé Evropy.

Jak tedy vypadala konfesní mapa Polsko-litevské unie po přelítí reformační vlny v šedesátých letech 16. století? Bereme-li v potaz politicky významnou část obyvatel, tedy šlechtu a magnáty, můžeme získat poměrně vypovídající obrázek především z výzkumu konfesní příslušnosti zástupců na polském sejmu – v senátu i v dolní komoře. Nejrozsáhlejší výzkum pro poslance dolní sněmovny v období první fáze reformace v Polsku provedla Irena Kaniewska, která identifikovala osobní data pro zhruba dvě třetiny poslanců polských sejmů za časů Zikmunda II. Augusta, shrnutá v tabulce č. 1⁸⁰. Z daných čísel je jasně patrná dříve zmíněná velká rozrůzněnost napříč regiony. Prakticky bez reformovaných zástupců zůstalo po celé období v dolní komoře Mazovsko, jen malý počet nalezneme v ruských vojvodstvích Haliče a Podolí, kde ovšem nadále dominovalo ortodoxní vyznání. V absolutním počtu tak sice reformovaní zástupci – především kalvinisté, ale také antitrinitáři a luteráni – zaujímali menšinu, což ovšem v polském parlamentním systému zdaleka nebylo směrodatné. Mnohem důležitější zde byl pohled na jednotlivé regiony. Výrazným zastoupením disponovali reformovaní ve vlivných velkopolských vojvodstvích, především na Poznaňsku, a zásadní většinu tvořili především na Malopolsku. Právě malopolské sejmíky byly přitom v 16. století místem, které zásadním způsobem směřovalo debatu na sejmu a tvořilo jádro hnutí exekuce práv i snah o dokončení Polsko-litevské unie. Poslanci z protestanty ovládaných vojvodství Krakova, Sandoměře, Poznaň či Kalisze hráli na sejmu vůdčí úlohu a tvořili jeho politickou elitu.

⁷⁷ K sociniánské teologii podrobně sborník SCZCZUCKI, Lech (ed.): *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, Warsaw 1983, str. 10-239.

⁷⁸ Viz KOSMAN: *Reformacja*, str. 23.

⁷⁹ Michael Servetus (1511-1553), španělský matematik a teolog.

⁸⁰ Viz KANIEWSKA: *Malopolska reprezentacja*, str. 24-66; Data jejího výzkumu jsou kompilována v BARDACH, Juliusz: *Elections of Sejm Deputies in Old Poland*, in: *The Polish Parliament*, str. 132-133.

Tab. č. 1: Náboženská příslušnost poslanců na sejmech v letech 1548-1572⁸¹

Vojvodství	počet poslanců	poslanci reformovaného vyznání
Velkopolsko		
Vojvodství Poznaň a Kalisz	56	36
Vojvodství Sieradz, region Wieluň	45	12
Vojvodství Leczyca	24	4
Vojvodství Brest Kujawski a Inowrocław	32	19
Region Dobrzyn	11	3
Mazovsko		
Plocké vojvodství	21	3
Mazovské vojvodství	112	2
Rawské vojvodství	38	3
Malopolsko		
Krakovské vojvodství	45	30
Sandoměřské vojvodství	32	23
Lublinské vojvodství	15	12
Ruská teritoria Koruny		
Ruské vojvodství a region Chelm	78	11
Bełzské vojvodství	19	3
Podolské vojvodství	24	2
Celkem	552	163

Reformace získala v tomto období rozsáhlé zastoupení i v senátu, v němž zasedali především zástupci nejvyššího polského magnátstva, kteří tradičně drželi vysoké vojvodské a kastelánské úřady. V roce 1569 zasedalo v řadách světských senátorů 58 protestantů, 55 katolíků a 2 vojvodové ortodoxního vyznání⁸². V absolutních číslech sice protestanti podle dostupných odhadů zaujímali poměrně výraznou menšinu⁸³, která však v polovině století prakticky opanovala polskou politickou scénu. I katolická většina si na mnohých sejmících často volila respektované protestanty za své představitele.

Rozvoj rozličných proudů reformace, které zatlačovaly katolicismus, byl ovšem pouze jednou částí náboženské mapy Polska. O rozsáhlé řecko-ortodoxní populaci na ruských územích Koruny i Litvy jsem se již zmínil. Tradičními náboženskými menšinami, které od středověku na tomto území žily, však byly též křesťané arménští, kteří měli ve Lvově dokonce své biskupství, Karajmové, kteří tvořili specifickou odnož turkického judaismu a ovšem též Židé, kteří v raném novověku ve velkém počtu

⁸¹ Srov. BARDACH: Elections, str. 134.

⁸² Viz KNEIFEL: Geschichte, str. 26.

⁸³ Srov. HSIA, Po-Chia: The World of Catholic Renewal: 1540-1770, Cambridge 1999, str. 61; TAZBIR, Janusz: Tradycje tolerancje religijnej w Polsce, Warszawa 1980, str. 62; Po-Chia Hsia uvádí, že s výjimkou Pruska tvořila protestantská šlechta na území Unie kolem 17 %, obdobně Tazbir odhaduje i v době největšího rozkvětu podíl reformovaných ve šlechtě na 15-20 %.

emigrovali do Polska ze západu, kde museli čelit o poznání méně tolerantnímu náboženskému režimu. Malou menšinu na Litvě tvořili dokonce muslimští Tataři, jejichž víra byla taktéž tolerována⁸⁴. Všechny tyto marginální skupiny byly ovšem jasně etnicky profilovány a pro samotnou náboženskou debatu v polském prostředí nebyl jejich vliv velký. Různorodost polské náboženské struktury v podmínkách postupující konfesionalizace Evropy byla však každopádně zarážející a udivovala stejně tak současníky. Ariánský historik přelomu 16. a 17. století Andrzej Lubieniecki ve svém díle Poloneuticha situaci popisoval takto:

„Nikde na světě nic podobného viděno nebylo, aby dohromady existovalo tak mnoho různých náboženství, římsko-katolických, řeckých, arménských, židovských, karajmských, tatarských, a dokonce pohanských, jako v kraji našem“, a pokračuje dále: „V náboženství nikdy předtím ani potom tak velkého rozrůznění nebylo, jako za krále Augusta. Předně mezi vírou římsko-katolickou a mezi heretiky, kteří se převelice rozmnožili, posílili a měli nejpřednější místa v senátě, jakož i mezi poslanci zemskými. Naopak soudní moc duchovních upadla, a na mnoha místech jim odejmuli též právo na desátky... A tomu pánů dal Pán Bůh to štěstí i rozum, že to všechno tak ujednotil a upokojil, že za jeho dnů obě strany ve shodě a milosti se sebou žili, společně se radili doma i na sejmících a společně jako jeden člověk dobrého i zlého užívali. A dělo se tak po ty časy, kdy v jiných krajinách nejhorší byly války o víru“⁸⁵

1.3 Fenomén polské náboženské tolerance a specifika polsko-litevského zřízení

Polská náboženská tolerance a konfesní rozmanitost v tzv. „zlatém věku“ je skutečně jedním z nejzajímavějších specifíků náboženských raně novověkých dějin Evropy. Hlavním apologetem polské tolerance v odborných historických kruzích byl polský historik Janusz Tazbir, který ve svých dílech akcentoval tolerantního ducha tehdejší polské společnosti ve srovnání s válkami a pronásledováním jinověrců na západě, lhostejno zda na katolických či protestantských teritoriích⁸⁶. Ve formující fázi polské reformace, kdy se šířila spíše mezi měšťany a řemeslníky, sice byly králem Zikmundem I. vydány velmi přísné protireformační zákony, hrozící smrtí a ztrátou majetku⁸⁷, a skutečně došlo k desítkám procesů, které však v praxi končily většinou pouhým napomenutím. Významnou výjimkou

⁸⁴ Viz KOROLKO: Spory i polemiki, str. 68.

⁸⁵ LUBIENIECKI: Poloneutichia, str. 37, 41-42, Lubienieckého kronika byla sepsána kolem roku 1612.

⁸⁶ Srov. TAZBIR: Tradycje tolerancji, tentýž: Dzieje polskiej tolerancji; sumarizaci náboženských exekucí v reformační Evropě přináší William Monter, v řádech desítek ročně se v 16. století pohybovaly v Německu, Francii, Nizozemí i Anglii. Monterův přehled ovšem není kompletní. Východní a severní Evropu zcela přechází; MONTER, William: Heresy Executions in Reformation Europe, 1520-1565, in: Grell, Ole Peter, Scribner, Bob (ed.): Tolerance and Intolerance in the European Reformation, str. 48-64.

⁸⁷ Byť právní validita těchto ediktů byla značně pochybná, vzhledem k zákonu *Nihil novi* a jejich neschválení sejmem.

bylo upálení antitrinitářské osmdesátileté měšťanky v roce 1539⁸⁸, které vzbudilo v polské společnosti velké pozdvižení a jednalo se na dlouho o jedinou exekuci v Polsku z náboženských důvodů. Během dalších let, kdy se reformace rozšířila mezi šlechtu a vlivné magnáty, se už o nějakém pronásledování nedá hovořit. Protestantská šlechta postupně na sejmech v Piotrkowě v roce 1552 a 1562 prosadila omezení a nakonec definitivní zrušení jurisdikce duchovních katolických soudů, resp. vykonávání jejich výroků světskou správou⁸⁹, čímž bylo náboženským procesům efektivně zamezeno ještě před faktickým vyhlášením tolerance a výslovným legalizováním jinověří.

Argumenty vysvětlující polskou toleranci a náboženskou svobodu se dají shrnout do několika částí. Jak píše Alfons Brüning, *„nejedná se pouze o samotné opakující se představení politických institucí a mechanismů v Polsko-litevské unii, nýbrž mnohem více o rekapitulaci za nimi stojících mentalit a myšlení, které teprve tento rámec naplnily obsahem, ale ve vztahu ke konfesnímu vývoji jsou též centrálním elementem možného obratu“*⁹⁰. Podstatnou roli v naladění polské společnosti rozhodně hrála historická a geografická determinace, která „vystavila“ polsko-litevské soustátí problému soužití různých náboženství už dávno před obdobím reformace, ať se jednalo o křesťany ortodoxní, Židy, či zmíněné marginální menšiny Arménů, Tatarů a Karajmů. Právě geograficko-kulturní prvek je zde očividně zásadní. Polsko-litevská Rzeczpospolita byla státem, který svou rozlohou zabíral rozsáhlá kulturně velmi rozličná území. Rozprostírala se od *de facto* německého Gdaňsku, až po nezměrné ukrajinské stepy a litevské lesy, které tvořily východní periferii Evropy a sousedily s Moskvou a Krymským Chanátem. Tím se Rzeczpospolita dostávala též do průsečíku civilizací, kde se stýkal latinský svět s řeckou ortodoxií i islámem. Kontakty s jinověrci tedy nebyly výjimečnými, na druhé straně ale také nikdy nenabraly xenofobních rozměrů podobných Španělsku po reconquistě. Do jisté míry bylo Polsko zřejmě též ovlivněno příkladem z husitských Čech, kde praxe soužití dvou konfesí trvala už od 15. století a myšlenky české reformace našli ve své době odezvu také v Polsku, byť zde bylo husitství záhy potlačeno. Reakce polské společnosti na schisma způsobené reformací byla těmito zkušenostmi rozhodně ovlivněna.

Není proto divu, že i v krakovské universitní tradici se myšlenky tolerance objevovaly poměrně významnou měrou, což bylo jen posíleno v době renesance, kdy zde velkou odezvu získávaly myšlenky Erasma Rotterdamského. Ty v doktríně vyznání Andrzeje Frycze Modrzewského či Jana Laského šly cestou irénismu⁹¹, který razil křesťanskou vzájemnost, odložení dogmatických sporů a nesmyslnost šíření víry násilím a donucením. Modrzewski mimo jiné psal: *„Vyznání víry vynucené*

⁸⁸ Viz TAZBIR: Tradycje tolerancji, str. 28.

⁸⁹ LUBIENIECKI: Poloneutichia, str. 20, 39, srov. TAZBIR: Tradycje tolerancji, str. 46.

⁹⁰ Viz BRÜNING: Unio non est unitas, str. 74.

⁹¹ Irénismus – náboženský směr, který razí cestu nenásilí, smíření rozlišných věr a jejich sbližování.

násilím není ani ve shodě s pravdou, ani milé Bohu“⁹². Modrzewski i Laski se postupně přiklonili ve své víře k reformaci, nicméně i zde je nutné připomenout, že ani kalvinismus, ani luteránství nebyly ve svém základu myšlenky tolerance a soužití různých konfesí nakloněny o nic více, než katolictví. Idea jediné pravé víry je imanentně přítomna jak v teologii Luthera, tak u Kalvína. Ostře se posléze vyjadřoval proti náboženské toleranci a multikonfesijní společnosti i Theodore Beza, Kalvínův pokračovatel v Ženevě⁹³. Irenismus byl pro ortodoxní představitele těchto věr zavrženíhodným pohledem. Jediná reformovaná denominace, která se programově stavěla za toleranci a racionalismus, byli antitrinitářští polští bratři. Pro ně byl takový postoj ovšem též praktický, vzhledem k jejich minoritnímu postavení v Polsku. Přes tyto teologické rozpory však v praxi myšlenka tolerance a náboženského smíru v Polsku 16. století široce existovala napříč vyznáními, v reformovaném i katolickém táboře. Vyvěrala tak skutečně mnohem spíše z naladění polské společnosti, než z teologické doktríny. V neposlední řadě pak byla vynucena i politickou realitou.

Kromě tradice soužití s jinověrci je třeba zdůraznit též zmíněná polská specifika v politické oblasti, především přístup polské šlechty k jejím svobodám. Polský šlechtic byl člověk z principu svobodný a chápal tak i otázku víry. Władysław Konopczyński shrnuje psychologické jádro polského práva náboženské tolerance do věty „*nikomu nic není do toho, jaké kázání chci poslouchat a mít u sebe doma*“⁹⁴. Právo každého šlechtice vyznávat a podporovat na jeho pozemku jakékoliv vyznání si přeje, se velmi záhy stalo součástí vzývaných „zlatých svobod“ polské *gentry*. V tomto smyslu byla náboženská svoboda šlechty také jedním z hlavních požadavků exekucionistického hnutí v polovině 16. století, které se opíralo ve velké míře o protestantskou, ale dílem i katolickou střední šlechtu a některé magnáty. Sebevědomí polské šlechty v prosazování jejích svobod bylo v této době veliké a nijak ho neohrozilo ani několik protireformačních ediktů Zikmunda I. a Zikmunda II. Augusta. Nezdravé ve vykonávání rozsudků církevních soudů jsou toho jasným dokladem. Když krakovský biskup Andrzej Zebrzydowski⁹⁵ předvolal roku 1551 kvůli neplacení desátků a odpadlictví od církve šlechtice Konráda Krupku, dostavil se spolu s ním i kalvinistický magnát Marcin Zborowski⁹⁶ s několika desítkami šlechticů, prakticky malou armádou. Biskup sotva stačil zatarasit vrata⁹⁷.

⁹² Citováno přes TAZBIR: Tradycje tolerancje, str. 123.

⁹³ Srov. BRÜNING: Unio non est unitas, str. 43; Philip Benedict píše o převládajícím nekompromisním stanovisku k náboženskému kompromisu u hugenotů i ženevské církve; BENEDICT, Philip: *Un roi, une loi, deux fois*: parameters for the history of Catholic-Reformed co-existence in France, 1555-1685, in: Tolerance and intolerance, 70-71.

⁹⁴ Viz KONOPCZYŃSKI, Władysław: The Principle of Unanimity during the Renaissance, in: The Polish Parliament, str. 68.

⁹⁵ Andrzej Zebrzydowski (1496-1560), člen mocného magnátského rodu, od roku 1551 biskup krakovský, rozhodný odpůrce reformace.

⁹⁶ Marcin Zborowski (1492-1565), krakovský kastelán, mocný malopolský magnát, kalvinista.

⁹⁷ LUBIENIECKI: Poloneuticha, str. 39.

Tato epizoda zdaleka nebyla ojedinělá a jasně ilustruje, jak byla exekutivní moc duchovenstva, ale i královského aparátu, proti šlechtě bezmocná. To souvisí i s širším problémem prosazování práva. Státní aparát byl v Rzeczypospolite extrémně slabý a exekutivní funkce starostů a kastelánů byly ovládány právě opět šlechtou, stejně jako samotné soudy. Ani výše zmíněné hnutí exekuce práv na tom mnoho nezměnilo. Model Polsko-litevské unie se tak vyvíjel v přímém protikladu k evoluci moderního státu na západě, který se v absolutistické i parlamentaristické podobě začal opírat o úřednickou strukturu podřízenou centru a omezoval vliv lokální aristokracie⁹⁸.

V Polsku se nic takového nedělo, po uzavření unie s Litvou naopak vliv velkých magnátů ještě vzrostl, jelikož na Litvě a na ke Koruně přičleněných ruských územích mělo bohaté magnátstvo ještě mnohem silnější pozici než v Polsku. Král neměl účinné výkonné páky na prosazování své politiky, nehledě na to, že byl ve vydávání nové legislativy vázán na souhlas sejmu. Není tedy divu, že se reformace v Polsku šířila prakticky bez překážky – získala-li podporu lokální šlechty. Král k vedení netolerantní politiky neměl ani příliš praktických možností, nechtěl-li hodit šlechtě rukavici k boji. A to se pragmaticky jednající Zikmund II. August rozhodně nechystal⁹⁹. Na Krupkově případu je patrná též připravenost šlechty rychle a solidárně jednat, jsou-li ohroženy její svobody. Obzvláště ve věci víry, která očividně v této době začala fungovat jako silné pojítko ve formování politických táborů – ovšem ne nutně konfesně jednobarevných. Za ideál tolerance a náboženského smíru se stále ještě byli ochotni postavit protestanti i katolíci. I v kontextu náboženských válek v okolním světě vnímala šlechta právě téma svobody víry jako jedno ze svých základních. V tomto smyslu se ovšem neváhala postavit ani za neurozené, jejichž právní jistota byla v tomto ohledu mnohem menší. Jeden z nejvýznamnějších protektorů jinověrců magnát Jakub Ostroróg charakterizoval motivaci této solidarity pregnančně: „*Nebereme na sebe obranu ševce, nýbrž předvídáme, že by se to samé, co se dnes stalo se ševcem, mohlo zítra udát s Marczweskim, Tomickim, Ostrorógem a dalšími*“¹⁰⁰.

Byla tedy polská společnost z principu tolerantní? Porovnáme-li zde situaci s jinými zeměmi, je zřejmé, že myšlenková tradice tolerance a irenismu zde skutečně byla alespoň v 16. století relativně silná. Ve smyslu skutečné náboženské tolerance se však dle mého názoru jednalo stále o dosti malou menšinu. Ideálem pro většinu politicky aktivních věřících a teologů byla beze sporu stále představa sjednocené církve a jedné víry. Multikonfesijní společnost byla v tomto smyslu většinou katolíků, luteránů i kalvinistů vnímána jako poněkud nešťastný status quo vynucený mocenským rozložením, který byl v jejich představě charakteristický svou dočasností. Důkazem toho je i často nekompromisní

⁹⁸ Viz MAŁCZAK, Antoni: Jedyna i nieporównywalna ? Kwestia odrębności Rzeczypospolitej w Europie XVI-XVII wieku, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 100, č. 4, 1993, str. 124, 127.

⁹⁹ Srov. TAZBIR: Dzieje tolerancje, str. 36; Tazbir vypichuje etatismus posledních Jagellonců, kteří ve vnitřní i zahraniční politice ukazovali, že náboženský zápal nehraje v jejich strategii velkou roli.

¹⁰⁰ Cit. dle TAZBIR: Dzieje tolerancje, str. 33. srov. TOPOLSKI: Dzieje, str. 41.

prosazování jedné víry šlechtici vůči poddaným na jejich panstvích, ke kterému docházelo v dalším období. Opravdový rozdíl oproti Francii či Německu tkvěl v tom, že většina i z těch nejzapálenějších katolíků a protestantů jasně preferovala před vynuceným prosazováním jedné víry zachování svých šlechtických svobod, mír, prosperitu a politickou stabilitu. Jim byla šlechta ochotna obětovat i dočasný kompromis v náboženské otázce. Vyjádření těchto motivů se v nejkryštalovější podobě zrcadlí ve vrcholném právním aktu polské náboženské tolerance, Varšavské konfederaci.

1.3.1 Varšavská konfederace

Varšavská konfederace schválená na sejmu roku 1573 symbolizuje vrchol, ale zároveň též počátek ústupu reformace v Polsku a Litvě. Signalizovala konec nadějí na rychlé vyřešení náboženského schismatu ve prospěch expandující reformace, která se naopak počala dostávat do defensivy. Konfederace tak pro ni měla garantovat alespoň udržení dosažených výdobytků.

Obsah Konfederace byl prostý. Hlavním bodem byl zákaz jakýchkoli postihů vůči polským šlechticům ve věci jejich vyznání, které se tak prakticky nechává zcela na jejich libovůli. Vznik varšavské konfederace byl přímo determinován výjimečnou politickou situací, v níž se v té době Polsko-litevská unie nacházela. Roku 1571 zemřel poslední Jagellonec Zikmund II. August a soustátí se tak dostalo do svého prvního *interregna*. Zikmund neměl žádné potomky, ovšem formulací zákonů ustavujících Lublinskou unii byly tak jako tak odstraněny zbývající prvky dědičnosti trůnu. Nový panovník měl být pro příště vždy určen volbou, která se po dalších jednáních ustálila do formy *Electio Viri*, jíž se mohla účastnit všechna šlechta země. Hlavní pozornost polské šlechty při hledání kandidátů se upřela na zahraniční panovnické dvory. Své zastánce měli rakouští Habsburkové, švédský král, ale i ruský car. Vyjednávání mezi jednotlivými stranami ovšem nakonec skončila relativním konsensem na bratřoví francouzského krále Jindřicha z Valois. Výběr katolického krále rozhodně nemohli protestanti považovat za úspěch. To, že se i přes stále velmi silné postavení v senátu i na sejmu reformovaným nepodařilo prosadit švédského luteránského kandidáta, ukazuje, že tváří v tvář odporu papežské diplomacie a nově probuzené potridentské katolické církve postrádaly reformované elity odhodlání i jednotu k prosazení své převahy.

Evangelický tábor byl v této době povážlivě oslaben smrtí jeho dosavadních vůdčích představitelů, v čele s knížetem Mikolajem Radziwiłłem¹⁰¹, Marcinem Zborowským či Jakubem Ostrorógem^{102 103}, i počínající vlnou konverzí, která zpět ke katolicismu přivedla mimo jiné Chodkiewicze i Radziwiłłovy dědice. V neposlední řadě pak ani mezi stávajícími kalvinistickými magnáty nepanovala jednota, ale

¹⁰¹ Mikolaj „Černý“ Radziwiłł (1515-1565), nejmocnější magnát Litvy, získal dědičný titul knížete Svaté říše římské, velký patron protestantismu.

¹⁰² Jakub Ostroróg (1516-1568), velkopolský magnát, poznaňský vojvoda, ochránce komunity českých bratrů.

¹⁰³ Srov. KOWALSKI, Waldemar: From the "Land of Diverse Sects" to National Religion: Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland Author, in: Church History, roč. 70, č. 3, 2001, str. 495.

naopak velká rivalita, které znemožňovala společný postup¹⁰⁴. Pokud však protestanti nedokázali prosadit svého kandidáta na trůn, hodlali se minimálně pojistit, že nový král bude respektovat staré náboženské pořádky. Výběr Jindřicha z Valois v tomto ohledu vzbuzoval veliké obavy nejenom u protestantů. V polském prostředí velmi silně rezonovaly zprávy o masakru hugenotů o Bartolomějské noci v srpnu 1572, na které měla francouzská královská rodina lví podíl. Ničivá francouzská občanská válka byla přesně tím, co strašilo polskou šlechtu ze všeho nejvíc. Zřejmě i proto se našla v této době i přes narůstající sebevědomí katolické církve dostatečně široká podpora ke schválení definitivní legalizace svobody vyznání, která garantovala šlechtická práva proti jakémukoliv panovníkovi.

Samotný text Varšavské konfederace její intence vystihuje jasně. V preambuli hovoří o nebezpečném čase interregna a potřebě míru, spravedlnosti a pořádku v Rzeczypospolite¹⁰⁵. „A že v naší Rzeczypospolité nemalá je různost stran víry křesťanské, abychom zabránili tomu, že by z té příčiny mezi lidmi vznikly roztržky, jak to jasně vidíme v jiných královstvích, slibujeme si vzájemně, za nás i za naše potomky na věčné časy, zachovat mezi sebou mír, pro různou víru krev neprolévat, ani netrestat konfiskací majetku, ztrátou cti, vězením či exilem, ani žádné vrchnosti ani úřadům v takovém postupu nepomáhat.“¹⁰⁶ Zároveň je dále jasně specifikováno, že tyto svobody žádným způsobem nezabavují neurozené poddané poslušnosti pánu, který je může dle libosti kárat i ve věcech víry. Konfederace svým smyslem jasně směřovala k zavázání příštího krále, který byl povinován na ni přísahat před svou korunovací. V celém textu není specifikováno, kterých náboženství se tolerance jmenovitě týká. Jinak řečeno, jedná se o obecné ustanovení vyhlášující prakticky neomezenou náboženskou svobodu pro její recipienty, šlechtický stav. Naopak garance svobody vyznání neurozeným poddaným zde nejsou žádné.

Velká obecnost textu se sebou však nesla také problémy, zřetelně vnímané již v době jejího sepsání. Kromě vyhlášení obecného zákazu perzekuce ve věcech víry a ustavení podmínky přijímání katolických a řecko-ortodoxních beneficí jen příslušníky dané konfese nepřináší konfederace žádná konkrétní „prováděcí“ opatření, která by řešila existující konfesní spory, např. ohledně sporných kostelů zabraných protestanty, vztahu vrchnosti a církví či nucení víry poddaným. Text se v tomto odkazuje na příští sejm, nicméně tam již katolická strana další precizaci Konfederace *de facto* zabránila. Protestanti se o jejich prosazení marně snažili po další desítky let.

Varšavská konfederace představovala jeden z posledních momentů vzájemné dohody katolického, protestantského i ortodoxního tábora. Domnívám se, že její prosazení bylo možné vedle výjimečných

¹⁰⁴ To platí především pro malopolské kalvinistické vůdce Jana Firleje a Jana Zborowského, zcela jiné zájmy měli ale též litevští Radziwiłłové.

¹⁰⁵ Konfederacja Warszawska, str. 12.

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 25-26.

vnitropolitických podmínek také tím, že v čele polských katolických elit zatím stále převažovali relativně smířliví lidé inklinující k irenickému přístupu, či alespoň k udržení míru¹⁰⁷. Tím byl dlouho i polský primas Jakub Uchanski, arcibiskup hnězdenský, který v době interregna zastupoval panovníka jako místokrál. Uchanski byl v padesátých letech znám svým liberálním postojem k protestantům do té míry, že ho mnozí podezřívali, že je sám protestant. Jako heretik byl dokonce papežem Pavlem IV. na krátkou dobu exkomunikován¹⁰⁸, ovšem nakonec se vzdal svých plánů na vytvoření autonomní polské zemské církve a postupoval v relativní shodě s římskou kurií. V rámci toho se marně snažil zamezit odebrání jurisdikce církevními soudům či sepsání Konfederace. V tomto jeho obratu se zřejmě zrcadlila i slábnoucí síla reformace, kterou si stárnoucí primas uvědomoval. Uchanski spolu s převážnou většinou katolického kléru během jednání proti Konfederaci aktivně protestoval¹⁰⁹ a pod její text se z vysokých prelátů nakonec podepsal pouze krakovský biskup Krasiński¹¹⁰. Jejím schválení to ovšem nezabránilo, což při obvyklém principu jednomyslnosti ukazuje na to, že katolický odpor zde nebyl zatím nijak důrazný a nehodlal ostře konfrontovat kompromisu naladěnou většinu. I radikální křídlo katolické vrchnosti a kléru tedy ustoupilo v daném čase touze zachovat mír a pojistit se pro příští volbu panovníka.

¹⁰⁷ Srov. TAZBIR: Tradycje tolerancji, str. 64.

¹⁰⁸ Viz HSIA: The World, str. 62.

¹⁰⁹ Viz KOROLKO, Miroslav: Spory i polemiki, str. 82-83.

¹¹⁰ Franciszek Krasiński (1525-1577), v letech 1572-1577 biskup krakovský, prosazoval tolerantní přístup k protestantům.

2 Rekatolizace v podmínkách Polsko-litevské unie

Od sedmdesátých let 16. století se nekatolíci v Polsku a Litvě dostávali postupně pod stále větší tlak protireformační politiky nově posílené katolické církve. Ta v Polsku, stejně jako v dalších evropských zemích, prošla po koncilu v Tridentu obrodou a s novým sebevědomím se pustila do zápasu s reformací. Rekatolizační tlak neminul ani další části Rzeczypospolité, pravoslavnou Rus, kde doposud dominovala ortodoxní církev. Co vedlo k triumfu katolické církve v Polsku? Jakých forem katolická politika v Polsku nabírala a jaký byl její vztah s králem a šlechtou? V čem tkvěla specifika elit na Ukrajině a jak zasáhl ortodoxní prostředí tlak reformace i rekatolizace?

2.1 Katolická reforma a konsolidace církve v Polsku

2.1.1 Výsledky koncilu v Tridentu

Polsko-litevská Unie v tomto ohledu není v evropském kontextu žádnou výjimkou. Za základní milník obnovy katolické církve je třeba pokládat Tridentský koncil¹¹¹, který byl v polovině 16. století svolán jako přímá reakce na rychlý postup reformace i na zjevný úpadek katolické církve samotné. Pod papežovým předsednictvím zde jednaly špičky katolického světa. Výsledek byl nezanedbatelný, především byla dosažena jednotu. Bylo dosaženo doktrinálního upevnění katolických dogmat, jednotného výkladu, vydání unifikovaných katechismů a nekompromisního vymezení vůči reformačnímu učení, se kterým byla odmítnuta jakákoliv debata¹¹². Posledně jmenovaný aspekt byl zásadní, jelikož se tím definitivně uzavřela možnost kompromisu a obnovení jednoty křesťanstva prostřednictvím usmíření s odštěpenými teology, což byla naděje, jež s koncilem původně mnozí na počátku spojovali. Jeho výsledek se však nesl zcela v duchu jasného vyhranění vůči herezi a posílení vlastní jednoty. Domnívám se, že ztráta perspektivy usmíření a realita rozděleného křesťanského

¹¹¹ Koncil zasedal v letech 1545-1563 v severní Itálii za předsednictví tří papežů – Pavla III., Julia III., a Pia IV. Pro jeho výsledek bylo ovšem zásadní až jeho poslední zasedání v letech 1562-1563, které přineslo shodu v zásadních otázkách. Z literatury na toto téma: HSIA: The World, str. 10-25; MALLEY, John: The Council of Trent (1545-63) and Michelangelo's Last Judgement (1541), in: Proceedings of the American Philosophical Society, roč. 156, č. 4., 2012, str. 388-397; MINNICH, H., Nelson: The Last Two Councils of the Catholic Reformation: The Influence of Lateran V on Trent, in: Kathleen Comerford, Hilmar Pabel (ed.): Early Modern Catholicism, Toronto 2001, str. 3-26; MACKKENNEY, Richard: Evropa šestnáctého století, Praha 2001, str. 206-215.

¹¹² Ke kontroverzním článkům ve sporu s reformací náležela např. teorie spasení, kde katolická církev razila oproti *sola fide* zásadu spasení skrze víru i činy, či o průběh a význam mše svaté a přítomnost Krista v eucharistii, která byla odmítána kalvinisty. Zcela zásadní i prakticky pak byla otázka papežského primátu a role církevní tradice ve výkladu víry. K dobovým teologickým sporům obsáhle MOLNÁR, Amadeo: Na rozhraní věků: Cesty reformace, Praha 1985, str. 125-380.

světa hrála též svou úlohu v přehodnocení postojů k reformaci u mnohých polských magnátů i katolických prelátů jako byl Jakub Uchański. Trvající schisma víry bylo každopádně v novověké společnosti vnímáno velmi negativně jak u katolíků tak u reformovaných.

Na koncilu byly potvrzeny zásadní identifikační znaky katolictví, kněžský celibát, monopolní autorita církve ve výkladu Písma, katolická mše i uctívání kultů svatých. To bylo sice reformací ne bez logiky označované za modlářství nehodné monoteistického náboženství, ale post-tridentské katolictví dokázalo právě kulty svatých konajících zázraky nesmírně dovedně instrumentalizovat v přiblížení víry všem vrstvám lidí a v jejich organizaci¹¹³. Ať už byl svatý patronem určitého města, řemesla či země, modlili se k němu chudí poddaní i šlechtici. V katolickém obřadu, symbolice a prezentaci tkvěla veliká síla a působivost, jež se opírala o staletou tradici, kterou reformace v mentalitách lidí jen těžko překonávala¹¹⁴.

Koncil byl dále naplněn snahou o řešení očividných problémů v církvi, kvůli kterým ztrácela důvěru u věřících, a které prakticky vyprovokovaly reformační snahy. Omezeno bylo obchodování s odpustky, byla přijata opatření k obnovení církevní disciplíny, zavedena rezidenční povinnost pro biskupy a faráře a pravidelné vizitace. Jako zásadní se jeví snaha o řešení neuspokojivého vzdělání a vůbec úrovně lokálních farářů i dalších hodnostářů¹¹⁵. Stejně jako v dalším směřování koncilu se v ní zrcadlilo směřování ke větší kontrole a centralizaci v rámci církve. Ta sice nebyla vždy úspěšná, ale přesto vedla k podstatnému zlepšení situace a zefektivnění katolického aparátu v boji za rekatolizaci. Jednu z hlavních rolí v protireformačním zápase sehrály mnišské řády. Ať už to byly zreformované tradiční řády, jako z františkánské řehole vzniklí observanti a kapucíni, či řády nové, z nichž dominantní globální postavení velmi záhy získali jezuité¹¹⁶. Právě jezuité se stali takřka symbolem nové katolické církve a jejího rozhodného tažení proti reformaci v multikonfesijních zemích, jako byly Čechy, Morava či Polsko. Klíčem k tomu byla jejich vzdělávací činnost.

2.1.2 Potridentská katolická církev v Polsko-litevské unii

V sedmdesátých letech 16. století se katolická církev v Polsko-litevské unii zkonsolidovala do obnovené síly, která čerpala sebedůvěru ze své nově nabyté jednoty a z cíle, boje proti herezi.

¹¹³ K významu kultu svatých: LURIA, P. Keith: „Popular Catholicism“ and the Catholic Reformation, in: *Early Modern Catholicism*, str. 114-131; Pro polské prostředí: TAZBIR: Szlachta, oddíl Religijność doby kontrreformacji, str. 217-230.

¹¹⁴ Jak uvádí Jonathan Grieser, přes všechn rozšířený antiklerikalismus byl přístup k milosti zprostředkované skrze svátost knězem pro věřící ve chvílích jejich osobní krize těžko nahraditelným; GRIESER, Jonathan: *Catholics and Anabaptists in Moravia*, in: *Early Modern Catholicism*, str. 133; Srov. MACKENNEY: *Evropa*, str. 212.

¹¹⁵ Viz COMERFORD, Kathleen: *Clerical Education, Catechesis, and Catholic Confessionalism: Teaching Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Early Modern Catholicism*, str. 241-266.

¹¹⁶ Viz LEWIS, A. Mark: *Recovering the Apostolic Way of Life: The New Clerks Regular of the Sixteenth Century*, in: *Early Modern Catholicism*, str. 280-297.

Obnovu církve v Polsku ovšem nelze vnímat jako proces importovaný čistě z vnějšku. Naopak, část katolické církve v Rzeczypospolité se už před závěrem tridentského koncilu formovala do „militantního“ křídla, v jehož čele stál kardinál Hozjusz¹¹⁷. Stanisław Hozjusz přitom původně pocházel ze stejného kruhu erasmiánských studentů Krakovské university jako Frycz Modrzewski. Jejich cesty se však postupem času značně rozešly a Hozjusz se stal hlavním zastáncem papežského primátu v Polsku¹¹⁸. V roce 1557 vydal své vyznání víry „*Confessio fidei christiana catholica*“, ve kterém formuloval potřebu katolické reformy, nekompromisní stanovisko k reformaci a nulovou toleranci herezím. Na synodu v Piotrkowie toho roku pak přiměl všechny přítomné biskupy ho podepsat. Hozjusz se jako prominentní představitel polské katolické církve účastnil též koncilu v Tridentu, jehož závěrečnému zasedání v letech 1562-1563 sám předsedal. Svými organizačními schopnostmi výrazně přispěl ke zformování katolické strany v úzké součinnosti s římskou kurií, stál také za příchodem jezuitského řádu do Polska, roku 1564 založil v mazurském Braniewie jejich první kolegium v Rzeczypospolité. Hozjovy slovní výpady vůči toleranci a protestantům byly postupně čím dál ostřejší. Známy je jeho dopis lotrinskému kardinálovi po Bartolomějské noci, ve kterém masakr popisuje jako „*nesmírně potěšující, obzvláště smrt Coligniho*“¹¹⁹¹²⁰. Po krakovských nepokojích roku 1574, kde byli zabiti dva kalvinisté a které odstartovaly sérii útoků na protestantské svatyně ve velkých městech v dalších letech, napsal: „*Co nesměl ani král, ani biskup, toho se odvážili studenti Krakovské akademie, hodní věčné paměti, které chválou celá církev bude slavit.*“¹²¹

Už na konci šedesátých let začala stoupat hvězda dalšího katolického kněze, který se stal jednou z nejvlivnějších osobností protireformace za vlády Zikmunda III. Vasy. Byl jím symptomaticky jezuita, Piotr Skarga¹²². Skarga pokračoval ve šlépějích Hozja, absolvoval Krakovskou universitu, během svého pobytu v Římě vstoupil do jezuitského řádu a ihned po návratu se začal angažovat v expanzi jezuitského školství. Roku 1579 se stal prvním rektorem Vilenské akademie, jejíž zřízení znamenalo zásadní mezník v historii vzdělávacích institucí na Litvě. Od nástupu Zikmunda III. Vasy na polský trůn byl úzce spjat s královskou politikou, po 24 let byl královským kazatelem s nesmírným vlivem. Spojení královské politiky s tvrdou proti-reformací předznamenalo novou éru v náboženských vztazích

¹¹⁷ Stanisław Hozjusz (Stanisław Hozjusz) (1504-1579), varmský biskup, papežský legát a od roku 1561 kardinál.

¹¹⁸ K teologické polemice Hozjusze a Modrzewského: FRICK A. David: Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation, Berkley 1989, kapitola The Hozjusz-Frycz Polemic (1558-1559), str. 34-50; Hozjusz ve své teorii Slova božího obhajoval primát latinského jazyka a stavěl se proti reformační zásadě *sola scriptura* i překladu bible do polštiny, které by zpřístupňovalo čtení bible masám. Ostře tak oponoval i Jakubu Uchanskému v jeho plánech na autonomní polskou zemskou církev.

¹¹⁹ Gaspard de Coligny (1519-1572), vůdce francouzských hugenotů, admirál, zabit během Bartolomějské noci.

¹²⁰ BENRATH, Karl: Stanisław Hozjusz, in: Philip Schaff (ed.) The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, roč. 5, Goar-Innocent, Grand Rapids 1953, str. 375.

¹²¹ Cit. dle SOBIESKI: Nienawiść, Warszawa 1902, str. 32.

¹²² Piotr Skarga (1536-1612), jezuita, rektor Vilenské akademie, královský kazatel Zikmunda III., obsáhlou monografií o jeho osobnosti a polské protireformaci napsal TAZBIR, Janusz: Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji, Warszawa 1983.

v Polsko-litevské unii. Už předtím ovšem započala vlna náboženských konverzí a nepokojů, která rozhodujícím způsobem oslabila reformační tábor. Jaké byly prostředky polské protireformace a co lze počítat za hlavní důvody náboženských konverzí polsko-litevské šlechty?

2.2 Náboženské konverze a důvody triumfu katolicismu

2.2.1 Propojení katolicismu a královské politiky

V údajném radostném výkřiku kardinála de Guise na konci Tridentského koncilu: „*Toť víra nás všech. V ní jsme všichni spjati, ji objímáme, pod ní se podepisujeme. Toť víra sv. Petra a apoštolů. Toť víra otců, víra pravá!*“¹²³ byla skryta zásadní symbolika a výhoda katolické církve pro následující zápas. Katolická víra byla spojena s tradicí, byla prastará, opírající se o nezměrný organizační aparát s jasnou hierarchií. A především byla nyní jasná a jednotná. Jak píše Richard Mackenney: „*Roku 1564 – jaký to rozdíl oproti protestantismu! – nebylo možno pochybovat o tom, v co má katolický křesťan věřit.*“¹²⁴ Proti ní stála v Polsku roztříštěná reformace, která se často nedokázala ujednotit ani v rámci jednotlivých konfesí, organizačně byla stále relativně slabá a závisela prakticky na podpoře místní vrchnosti. Právě imanentní přítomnost nejednoty a spory mezi kalvinisty, luterány a radikální reformací byly v dobové propagandě často využívány katolíky. Skarga ve svém pátém sejmovém kázání píše: „*pohádají-li se bratři katolíci, brzy se musí smířit, jelikož jediného soudce mají, jehož rozsudek poslechnou. Leč heretici, dle jejich víry i obyčeje, takové jednoty nemají. Nikdy zde není jedna víra a nauka, nýbrž existuje jich vícero. Nemají, ani nechtějí mít soudce ve věcech víry či Písma, jehož rozsudek by poslechl. Říkají, že Písmo je rozsoudí – jakoby sváry bez živého soudce mohli skončit. Každý z nich má svou tvrdohlavost a hrdost svého rozumu. Mezi pyšnými vždy sváry rostou.*“¹²⁵

Ač mají Skargovy kázání jasně propagandistický nádech, ve svém popisu reformační nejednotnosti jsou přesná. Neustálé spory teologů i padesát let po začátku reformace působily i na její přívržence velmi nedobře. Zdaleka ne všichni sdíleli zapálení pro teologické nuance, které stále znova znemožňovaly pokusy o sblížení mezi protestanty na věroučné a částečně i politické úrovni. Pokusů o porozumění a spolupráci mezi nekatolíky bylo několik, všechny však byly poznamenány věroučnými rozdíly. Jejich raným vrcholem byla Sandoměřská dohoda z roku 1570 mezi zástupci kalvinistů, luteránů a českých bratrů v Rzeczypospolité, s vyloučením ariánů. V té dosáhly tyto tři konfese zřejmě vrcholu možného, když i přes trvalý dogmatické rozdíly vzájemně uznaly svoji pravověrnost a

¹²³ Cit. dle MACKENNEY: Evropa, str. 211.

¹²⁴ MACKENNEY: Evropa, str. 209.

¹²⁵ SKARGA, Piotr: Kazania sejmowe, str. 96; Sejmová kázání Piotra Skargy byla dlouho považována za originální přepisy kázání, která byla pronášena tradičně na začátku každého sejmu. Nejnovější výzkum to ovšem vyvrátil. Skarga tyto kázání na sejmech nikdy nepronesl a jednalo se zřejmě o jeho čistě literární výtvar.

zavázaly se vystupovat jako jednotná konfese v jednáních s katolíky¹²⁶. Z užší spolupráce ovšem záhy sešlo, luteráni z dohody na začátku 17. století zcela odstoupili a úzká aliance přetrvala pouze mezi kalvinisty a českými bratry¹²⁷. Pro mnohé polské šlechtice ovšem na konci století doktrinní sváry, umně využívané katolickou propagandou, znamenaly jeden z důvodů k opětovnému přiblížení katolicismu¹²⁸.

Skarga ve svých *Kázáních* nejednotnost reformace v teologických otázkách dovedně spojoval se svou kritikou politických poměrů, anarchie a svárů v Rzeczypospolite, které byly dle něj právě heretiky způsobeny. „*Jednota víry Boží činí jednotné království, hereze i odlišné víry království rozdělují a hubí.*“¹²⁹ Obzvláštní kritice podroboval polský politický systém, ve kterém dominovala poslanecká komora a střední šlechta, na úkor krále i senátu. „*Všichni brání šlechtickou svobodu a jako plášť si ji oblékají, přitom poctivou a zlatou svobodu v neposlušnost a všetečnost obrací. Ve svobodu, v které panují všelike svévole a nepřístojnosti, ve které silnější utiskují slabší, znásilňuje zákony boží i lidské, nedá se kárat ani králem ani úřady. Všichni jak synové Beliala*¹³⁰ *bez třmenu a bez vůdce.*“¹³¹ Hereze se v myšlenkách Skargy jasně slévala s třídou střední šlechty a šlechtickým hnutím, kde měla reformace skutečně mnoho zastánců. Naopak obnovení katolické jednoty spojoval i s posílením královské moci. Jako je papež hlavou křesťanů, má mít i stát jednu hlavu, která má garantovat dodržování zákonů a chránit pravou víru. Není jistě náhodou, že se v této oblasti názory králova dvorního kazatele shodovaly s ambicemi samotného krále, Zikmunda III. Radikální protireformace a panovnický absolutismus se mohly velice účinně doplňovat, jak Polákům názorně dokládal i příklad sousedního habsburského soustátí.

Přestože ještě po smrti Zikmunda II. Augusta se tato věc zdaleka nezdála tak samozřejmou, stal se během 17. století polský královský titul synonymem pro katolictví. Zřejmě zásadním momentem v tomto procesu byla volba Zikmunda III. Vasy na polsko-litevský trůn v roce 1587. Zatímco předchozí volený panovník, Štěpán Báthory, nejevil pro oblast náboženství velké zapálení a snažil se především udržet náboženský smír, se Zikmundem se tato situace zásadně změnila. Podobného směřování se přitom polsko-litevští protestanti v okamžiku volby jen těžko nadáli. Zikmund byl následníkem trůnu v luteránském Švédsku a i jeho otec byl luterán. Syn byl sice po své matce Kateřině Jagellonské

¹²⁶ K Sandoměřské dohodě PETKUNAS, Darius: The Consensus of Sandomierz: And Early Attempt to Create a Unified Protestant Church in 16th Century Poland and Lithuania, in: Concordia Theological Quarterly, roč. 73, 2009, str. 317-346; HALECKI, Oskar: Zgoda sandomierska 1570 r.: Jej geneza i znaczenie w dziejach reformacji za Zygmunta Augusta, Warszawa 1915; Nutno říci že v dobovém evropském kontextu byla taková dohoda mezi reformačními směry značně raritní záležitostí.

¹²⁷ Srov. GMITEREK, Henryk: Irénismus českobratrské církve v Polsku v XVI.–XVII. století, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica Historica, roč. 27, 1996, str. 13-21.

¹²⁸ Obdobné závěry činí pro reformaci na konci 16. století Johnatan Grieser: GRIESER: Catholics, str. 133.

¹²⁹ SKARGA, Piotr: Kazania sejmowe, str. 98.

¹³⁰ Čertisko.

¹³¹ SKARGA, Piotr: Kazania sejmowe, str. 98.

vychován v katolicismu, nicméně dalo se předpokládat, že coby budoucí panovník ve dvou nábožensky odlišných zemích bude muset k víře v obou z nich přistupovat pragmaticky. Na jeho volbě se po složitých jednáních nakonec též vytvořil relativní konsensus nábožensky smířlivé Zamojského frakce i některých protestantů. Proti se postavila především strana Zborowských, podpořená částí Radziwiłłů, kterou ovšem těžko poháněly právě náboženské motivy a ve složení obou táborů lze těžko najít nějakou náboženskou logiku¹³². Jezuitská výchova ovšem Zikmundovi vštíplla katolickou víru velmi hluboko¹³³ a prosazování rekatolizace se ukázalo jedním ze základních směrů jeho dlouhé vlády. Tím spíše, že ze švédského trůnu byl po několika letech svržen a jeho místo zaujal luterán Karel IX.

Zikmund ovšem nebyl pouze devótním katolíkem. I v tomto pohledu ostatně není jeho obraz černobílý, známá je především jeho slabost pro sestru Annu, jež byla luteránkou a přes odpor katolíků měla povoleno provozovat luteránské bohoslužby i na krakovském Wawelu¹³⁴. Zikmundovi záměry směřovaly především k posílení moci panovníka. K tomu byl příznivě nakloněn vysoký katolický klér, na jehož personální obsazení měl král zásadní vliv, potenciálně mocným nástrojem¹³⁵. Propojení státní sféry s církevní bylo velmi těsné, na pozicích královských sekretářů i kancléřů často působili budoucí i stávající biskupové¹³⁶. Ke královu záměru se vztahuje i jeho snaha vytvořit kolem sebe loajální frakci katolických magnátů, kteří budou podporovat královskou politiku. Pravomoci rozdělování vysokých i nižších státních úřadů¹³⁷, jmenování do senátu, i velké příjmy jdoucí z pozic starostů byly velmi dobrým důvodem, proč si získat královu přízeň. Zikmund III. toho velmi systematicky využíval a získal na svou stranu některé velmi vlivné osoby z řad mocných magnátů¹³⁸. Naopak při udělování úřadů okázale přecházel své oponenty. Otázka náboženství byla přitom v tomto ohledu jedním z na první pohled zásadních faktorů královské politiky. Když Zikmund III. přebíral vládu, zasedalo v senátu 41 nekatolíků. V momentě jeho úmrtí zůstalo pouhých pět¹³⁹. Korelace mezi katolickým vyznáním a královskou stranou je zcela očividná, byť některé výjimky z tábora jinověrců

¹³² Popis volby podává ve své kronice její přímý účastník Andrzej Lubieniecki: LUBIENIECKI: Poloneuticha, str. 117-120; tábory jednotlivých kandidátů nebyly nábožensky zdaleka jednotné, mezi podporovatele Maxmiliána kromě malopolských kalvinistických Zborowských patřil i katolický vilenský biskup kardinál Jerzy Radziwiłł a jeho kalvínský příbuzný kníže Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, či luteránský velkopolský magnát Stanisław Górka. Srov. WISNER: Zikmund III., str. 14-18.

¹³³ Viz WISNER: Zygmunt III., str. 9-10.

¹³⁴ Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 67, 220-221; TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancji, str. 91.

¹³⁵ Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 11; TAZBIR: Szlachta, str. 235.

¹³⁶ Mezi jinými i Stanisław Hozjusz či Jakub Zadzik, ve své době vůdčí představitelé protireformace.

¹³⁷ Vojvodové, kasteláni, hejtmani a nejvyšší dvorní úředníci.

¹³⁸ Mezi jinými Stanisław Zolkiewského, Lwa Sapiehu, Jana Karola Chodkiewicze či katolické Radziwiłły Jerzyho a Albrechta, viz WISNER: Zygmunt III., str. 58.

¹³⁹ KOVALSKI: From the „Land of Diverse Sects“, str. 489.

existovaly¹⁴⁰. Zároveň si musíme uvědomit, že primárním důvodem strmého poklesu nekatolíků v senátu byly masové konverze v řadách magnátů, které ne vždy lze vztáhnout ke královské politice. Přes jistou relativizaci ovšem směr královské politiky působí vcelku jasně. Směrem k jinověrcům to mělo dlouhodobě dvojí efekt. Katolictví se náhle stalo nepsanou podmínkou kariéry ve vysokých státních úřadech a obdržení královských prebend, což bylo pro některé šlechtice jistě významným faktorem ovlivňujícím jejich konverzi. Mezi zbylými jinověrci a králem se však současně prohloubila nedůvěra.

Nutno zároveň zdůraznit, že zdaleka ne všichni příslušníci katolického tábora byli přívrženci krále. Velká část z nich si naopak vůbec umocnění královské vlády nepřála. Intence katolických magnátů se ukázaly jasně po porážce rokosze roku 1607, kterou král především díky svým stávajícím spojencům nedokázal využít k prosazení svých dřívějších plánů. Následující období se naopak neslo ve znamení triumfující dominance magnátů oproti oslabené střední šlechtě¹⁴¹. Také jezuité po událostech rokosze přehodnotily svou strategii podpory absolutní monarchie a tváří tvář politické realitě Rzeczypospolité přijali do své propagandy obranu „zlaté svobody“, v praxi magnátské vlády. Polsko se tedy nikdy nestalo případem spojení státní centralizace a rekatolizace, jak ji postuluje klasické paradigma konfesionalizace¹⁴², ale šlo v politické oblasti výrazně odlišnou cestou. Jak ovšem píše Janusz Tazbir: *„V katolické sféře ovšem tato změna fronty nebyla považována za kapitulaci. Jak předtím postulování silné královské vlády, tak pozdější schválení „zlaté svobody“, měly sloužit tomu samému cíli, celkové restauraci starého vlivu církve.“*¹⁴³

2.2.2 Konfesní boj na poli školství, manželství i kazatelny

Přestože ekonomické a mocenské důvody hrály pravděpodobně u některých konvertitů významnou úlohu, většina studií na toto téma se shoduje, že u velké části případů je nutné hledat primární příčiny jinde¹⁴⁴. Záležitost víry a svědomí byla v raném novověku výraznou součástí mentality i identity člověka, politické elity nevyjímaje. Do jisté míry bylo možné od sedmdesátých let 16. století pozorovat zrcadlově převrácený obraz náboženské dynamiky ze čtyřicátých a padesátých let 17. století, kdy se šlechta masově přidávala k reformaci. Rozhodně není možné podceňovat efekt „módy“. Konverze významných osobností mocně působila svým příkladem, zvláště uvědomíme-li si,

¹⁴⁰ Významným podporovatelem krále byl horlivý kalvinista Jan Potocký (1555-1611). Za svou podporu králi během Zebrzydowského rokosze obdržel braclavské vojvodství.

¹⁴¹ Srov. TOPOLSKI: *Dzieje Polski*, str. 36-37; MELICHAR, Václav: *Dějiny Polska*, Praha 1975, str. 164;

¹⁴² K paradigmatu konfesionalizace viz: LOTZ-HEUMANN, Ute: The Concept of "Confessionalization": A Historiographical Paradigm in Dispute, in: *Memoria y Civilización*, roč. 4, 2001, str. 93-114; SCHMIDT, Heinrich Richard: *Sozialdisziplinierung?*, str. 639-682; klasicky v: REINHARD: *Zwang zur Konfessionalisierung?*, str. 257-277.

¹⁴³ TAZBIR: *Szlachta i teologowie*, str. 240.

¹⁴⁴ Srov. KOVALSKI: From the „Land of Diverse Sects“; LIEDKE, Marzena: *Conversions and Confessional Memory of Ruthenian Representatives of Political Elites of the Grand Duchy of Lithuania in the 16th and 17th Centuries*, in: *Acta humanitarica universitatus Saulensis*, roč. 9, 2009, str. 288-299.

kolik šlechty bylo s některými magnáty spojeno služebními a klientelistickými vazbami. Z tohoto pohledu bylo pro reformaci strašlivou ranou, když kolem roku 1567 přešel ke katolicismu kníže Mikołaj Krzysztof „Sirotek“ Radziwiłł, nejstarší syn nejmocnějšího kalvinistického a antitrinitářského ochránce knížete Mikolaje „Černého“ Radziwiłła. *„Jaké pozdvižení muselo být na celé Litvě, když se lidé dozvěděli, že prvorozený syn „Hereziarchy“ Radziwiłła Černého přestoupil k vyznavačům římské církve“*¹⁴⁵, píše ve své klasické práci polský evangelický historik začátku 20. století Henryk Merczyng. Mikolaje Krzysztofa posléze následovali všichni jeho bratři.

Rekatolizační vlna byla postavena především na pevných základech tridentské obrody. Polsko-litevská unie nebyla místem, kde by mohl být náboženský konflikt vyřešen násilným způsobem. O to více se polská katolická církev soustředila na souboj polemický. V dalších desetiletích se Rzeczpospolita stala kolbištěm náboženské propagandy, na poli polemických spisků, škol, sejmu i kazatelských pultů. A reformovaná náboženství v tomto souboji začala ztrácet. Katolická obřadnost, instrumentalizace kultů svatých a dogmatika byly přístupnější a slučitelnější s národními a lidovými prvky než racionalistické konfese reformované¹⁴⁶. Působivost obřadu katolické mše svaté na mysl tehdejšího člověka se nedá podceňovat. Právě ona byla ve františkánských registrech konvertitů jmenována nejčastěji jako důvod jejich „prohlédnutí“, spolu s účastí na poutích, kázáních a disputacích¹⁴⁷. Podobné výpovědi z ideologicky jasně zabarvených pramenů je přirozeně třeba brát s rezervou, ovšem nedomnívám se, že obraz, který nastiňují, je zcela falešný. *„Konverze byla často dlouhodobý proces, který mohl začít svatbou s katolickou ženou či návštěvou katolického kostela. To umožňovalo nikoli pouze poslouchat kázání, ale též výměnu názorů s jejich autory“*¹⁴⁸, píše Waldemar Kowalski. Návštěva kostela jiného vyznání nebyla při míře promíchání konfesí v Rzeczypospolité pro mnoho šlechty nic tak neobvyklého. I pro horlivé vyznavače svých konfesí se příležitostí našlo mnoho, počínaje svatbami a pohřby v magnátském okruhu. Velmi časté byly svatby mezi lidmi různé víry¹⁴⁹ a katolická manželka často mohla být v rozhodování o konverzi velice přesvědčivým faktorem¹⁵⁰. Litevský kancléř a katolický konvertita Lew Sapieha sice varuje ve svém listě kalvinistu Krzysztofa Radziwiłła před svatbou s katolickou vdovou po hejtmanu Zamojském: *„Je zde další překážka,*

¹⁴⁵ MERCZYNG, Henryk: Mikołaj Krzysztof Radziwiłł. Sierotka i jego przyjęcie katolicyzmu w r. 1567. Przyczynek do dziejów reformacji w Polsce, Warszawa 1911, str. 5.

¹⁴⁶ Srov. TAZBIR: Szlachta i teologowie, str. 233.

¹⁴⁷ Františkáni byli v 16. a 17. století jedním z neaktivnějších řádů v Polsku, co se obracení na víru týče. Z jejich registrů čerpá práce Kowalského; KOWALSKI: From the "Land of Diverse Sects", str. 482-526.

¹⁴⁸ KOWALSKI: From the "Land of Diverse Sects", str. 503.

¹⁴⁹ Srov. KOSMAN: Protestanci, str. 58-59; TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancje, str. 91-92.

¹⁵⁰ KOWALSKI: From the Land of Diverse Sects, str. 503; Kowalski uvádí, že manželky měly v tomto ohledu na manžele větší efekt, než tomu bylo naopak. Především případy konverzí manželek ke katolicismu ovšem také nebyly výjimečné, počínaje ženami „Sierotka“ Radziwiłła.

*diversitas religionis. Také slavné paměti rodiče Vaší Milosti i jiní potvrzovali, že je to veliká tíha.*¹⁵¹ Prakticky tak ale dále dokazuje, že svatby tohoto typu byly Polsku a Litvě poměrně běžnou praxí a zásadnější roli často hrály rodové a politické zájmy. Za hlavní překážku Radziwiłłova plánu nakonec sám Sapieha udává nerovnost let „*Vaše knížecí Milost ledva dvacet překročila, zatímco jí minulo dost možná už čtyřicet.*“¹⁵²

Nejzásadnější roli pro konverze a pro změnu mentality společnosti mezi 16. a 17. stoletím vůbec mělo však dle mého názoru vzdělání. Nikde jinde se přitom kontrast katolické církve před Tridentem a po něm neukázal více. Vzdělání šlechty můžeme rozdělit na dvě obdobně důležité složky, studia domácí, v polsko-litevských školách, gymnáziích a akademiích, a studia i kavalírské cesty v zahraniční. Ty byly obvyklým završením studií pro nejvyšší polskou a litevskou aristokracii. Polsko-litevská elita se v tomto ohledu málo lišila od české a moravské¹⁵³. Aristokratičtí synové na prahu dospělosti byli vysíláni často až na několik let do center vzdělání a politického života v západní Evropě. Cílem bylo především zdokonalení v cizích jazycích a nabrání velmi důležitých kontaktů. Směr cesty byl přirozeně silně ovlivněn konfesní příslušností. Častými cíli polských a litevských studentů byly slavné reformované university ve Wittenbergu, Ženevě, Štrasburku či nizozemském Leidenu. Protestantští šlechtici je zpravidla navštěvovali nehledě na rozdíly mezi luteránstvím a kalvinismem.

Neméně oblíbená byla ale katolická centra, především Paříž, Vídeň, university v severní Itálii a Svaté říši římské. Nejdůležitějším centrem pro formování víry byl v tomto ohledu Řím. V 16. století se často aristokraté nevyhýbali ani „heretickým“ či „papeženským“ centrům, šlo o kvalitní vzdělání a známosti. Pokud však Wittenberg či Ženeva fungovaly v polovině století jako magnet na polské velmože a jejich přestup k reformaci, měl posléze stejný vliv papežský Řím a císařská Vídeň¹⁵⁴. Právě cesty do zahraničí velmi často znamenaly rozhodující impuls pro konverzi. Takový byl příklad i zmíněného Mikolaje Krzystofa Radziwiłła, který sice nejdříve ještě se svým otcem pobýval na studiích ve Štrasburku a Tübingenu, po jeho smrti se ovšem vydal na druhou zahraniční cestu, tentokrát do Itálie a Francie. Zde se setkal s katolickými duchovními, mj. také s Hozjem a Skargou, kteří měli na jeho konverzi zásadní vliv¹⁵⁵. Od konce 16. století čím dál větší počet protestantských studentů jezdil za hranice na katolické školy. K nejpopulárnější patřila jezuitská akademie v bavorském Ingolstadtu. K nejpopulárnější patřila jezuitská akademie v bavorském Ingolstadtu. Mezi významné konvertity, kteří byli vysláni na zdejší jezuitskou universitu, ač pocházeli z kalvinistické rodiny, patřil i velký

¹⁵¹ List Lwa Sapiehy Krzystofu Radziwiłłovi mladšího, z Krakowa 22. ledna 1606, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 236.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ Srov. HOLÝ, Martin: Zrození renesančního kavalíra. Výchova a vzdělání šlechty z českých zemí na prahu novověku (1500-1620), Praha 2010.

¹⁵⁴ Srov. KOWALSKI: From the Land of Diverse Sects, str. 494.

¹⁵⁵ MERCZYNG: Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, str. 7.

korunní hejtman Hieronim Jazłowiecki¹⁵⁶. Není divu, že když umíral jeden z vůdců jinověrců a rokosze z roku 1607, kníže Janusz Radziwiłł¹⁵⁷, v testamentu svému mladému synovi Bogusławovi výslovně kázal učit se svobodným uměním „*nikde jinde, pouze na školách a akademiích zahraničních evangelických*“ a zakazoval mu cesty po Španělsku a Itálii¹⁵⁸.

Ještě širší vliv však mělo domácí školství. Školské instituce byly s těmi náboženskými neodmyslitelně spjaty a v konečném důsledku podmiňovaly samotnou úroveň vzdělanosti kléru a jeho konkurenceschopnost. Ba co více, v mladém věku logicky do velké míry formovaly mentalitu svých žáků a studentů. V průběhu rozmachu reformace vzniklo v Polsku i Litvě množství škol a několik gymnázií v centrech nových konfesí, významnými byla gymnazia v Gdaňsku, Elbingu či Pinczově¹⁵⁹. Akademie universitního typu v pravém slova smyslu ovšem založena reformací nebyla. Nové reformované školy byly zakládány i v průběhu 17. století, kdy souboj konfesí na půdě vzdělávání vrcholil. V reakci na úspěšný postup jezuitů byly rozhodnutím kalvinistického synodu roku 1625 na Litvě zřízeny gymnazia v Kiejdanech a Slucku, vedle již existující střední školy ve Vilně¹⁶⁰. Mezi nejproslulejší školy v soustátí patřilo v 17. století gymnazium v Lešně, centru českých bratrů, kde ve svém nuceném exilu působil Jan Amos Komenský¹⁶¹. Nejpozoruhodnější vzdělávací institucí protestantů v Polsku byla však slavná akademie v Rakowě, zaštiťovaná polskými bratry. Ta existovala od svého založení roku 1602 až do nuceného uzavření roku 1637 a byla proslulá vysokou úrovní výuky přírodních věd, náboženskou tolerancí i interkonfesijními teologickými disputacemi¹⁶².

Přes významné světlé výjimky se ovšem školské zázemí reformace brzy nemohlo s katolickým měřit. Zásahu na tom měl především jezuitský řád, jehož kolegia rostla po celé Evropě a Polsko ani Litva nebyly výjimkou. Po výše zmíněném pozvání řádu kardinálem Hozjem do Braniewa roku 1564¹⁶³ rychle následovalo založení dalších kolegií, ještě během 16. století v Elbingu, Polocku, Vilně, Poznani,

¹⁵⁶ Hieronim Jazłowiecki (1570-1607), velký korunní hejtman a podolský vojvoda.

¹⁵⁷ Janusz RADZIWIŁŁ (1579-1620), vilenský kastelán, kalvinista, jeden z vůdců Zebrzydowského rokosze.

¹⁵⁸ Cit. dle WASILEWSKI, Tadeusz: Zarys dziejów Bogusława Radziwiłła, úvod k Bogusław Radziwiłł: Autobiografia, Warszawa 1979, str. 12.

¹⁵⁹ BEČKOVÁ, Marta: Jan Amos Komenský a Polsko, Praha 1983, str. 31-32.

¹⁶⁰ KOSMAN: Protestanci, str. 32.

¹⁶¹ K polskému působení J. A. Komenského: KUMPERA, Jan: Jan Amos Komenský, Poutník na rozhraní věků, Ostrava 1992, str. 57-76; BEČKOVÁ: Jan Amos, str. 35-41, 51-62; Komenský působil v Lešně s přestávkami mezi léty 1628-1656, v letech 1637-1641 zastával funkci rektora gymnazia. Mimo to pobýval několik let též v pruském Elbingu.

¹⁶² Srov. TAZBIR, Janusz: Zagłada ariańskiej stolicy, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce, 8, 1961, str. 113-116; BEČKOVÁ: Jan Amos, str. 32; LUBIENIECKI: Poloneutichia, str. 48.

¹⁶³ Collegium Hosianum v sobě zahrnovalo po sobě velmi rychle vzniklé gymnazium, šlechtickou školu, diecézní seminář a konečně papežský seminář (1578), stalo se jedním z elitních center protireformace pro výuku kněží i původních protestantů z Polska i zahraničí; viz BENDER, Josef (ed.): Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg, 1868; Stará práce Benderova práce je výrazně ovlivněna německým nacionalistickým pohledem, faktograficky je však velmi bohatá.

Krakově, Kaliči, Lublinu a Toruni¹⁶⁴, která doplnila jezuitská gymnazia na dalších místech. Ve srovnání s reformací těžili jezuité z očividně větší podpory a zázemí ve velkých královských městech. Reformace se v 17. století, s podstatnou výjimkou Královského Pruska a Vilna, omezovala prakticky pouze na soukromá města a usedlosti, kde školy mohly být budovány pod ochranou evangelické šlechty. Taktikou jezuitů bylo přenést své vzdělávání do velkých měst i dosavadních center reformace. Pronikli tak i do výrazně nepřátelského prostředí luteránských měst Elbingu, Toruně a Poznaně, po konverzi knížete Mikolaje Krzystofa „Sirotky“ Radziwiłła byly pozváni do dřívějšího „arcihnízda kacířů“ v Nieświeži. Veliký úspěch znamenalo pro jezuitu povýšení vilenského kolegia na universitní akademii v roce 1579. Jednalo se o teprve druhou universitu v soustátí po Krakovu, především to však znamenalo ránu pro protestanty v jejich největším litevském centru¹⁶⁵. Jejím prvním rektorem se stal nikdo jiný než Piotr Skarga.

Jaksi stranou konfesijních táborů vyrostla na konci 16. století ještě jedna důležitá vzdělávací instituce, jež byla tak trochu symptomatická pro v 17. století pomalu vyhasínající ideály šlechtického hnutí a tolerance napříč náboženstvími. Jednalo se o Zamojského akademii, založenou v Zamości samotným velkým kancléřem Janem Zamojským roku 1594. Nejmocnější polský muž své doby v ní realizoval svůj plán na založení instituce, která by mladé šlechtice z Polska i Rusi vzdělávala v zemském právu, historii a politické kultuře, snad i trochu na truc právě nábožensky horlivým jezuitům¹⁶⁶. Akademie byla nicméně, coby třetí instituce vysokého učení v Rzeczypospolité, potvrzena papežem i králem¹⁶⁷.

Charakteristickým rysem vzdělání šlechty v Rzeczypospolité bylo, že i v relativně konfesijně rozdělené společnosti byla pro většinu urozených rodin při výběru škol pro své potomky primárním hlediskem kvalita výuky, a až posléze její konfesní příslušnost. Díky vynikající pověsti měla katolické studenty i „kacířská“ Rakovská akademie. Mnohem obvyklejší však začal být druhý případ, protestantští i ortodoxní studenti na jezuitských školách. Přestože se kalvinisté snažili založení katolické university ve Vilně zabránit, záhy sem začali sami posílat své syny, „protože tam děti dobře učí“¹⁶⁸. Nejednalo se o žádný malý počet, už v roce 1578 činil podíl kalvinistické a ariánské mládeže ve zdejším jezuitském kolegiu přibližně jednu třetinu ze zapsaných 700 osob¹⁶⁹. Na jezuitských gymnaziích se vzdělával široký okruh lidí ze šlechtického i měšťanského prostředí. Výrazná byla jejich úloha i na územích

¹⁶⁴ KNEIFEL: Geschichte, str. 33.

¹⁶⁵ Srov. SCHRAMM, Gottfried: Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, roč. 17, č. 1, 1969, str. 207-208; KOSMAN: Protestanci, str. 30-31.

¹⁶⁶ Srov. KNEIFEL: Geschichte, str. 38.

¹⁶⁷ GMITEREK, Henryk: Akademia Zamojska jako uczelnia pogranicza polsko-ruskiego, in: Drogobycyckij Krajeznawczy Zbiornik (UDK), roč. 14-15, 2011, s. 95-103; původně měla akademie krom nižších tříd tři fakulty, artistickou, práva a medicínu. Velmi významnou byla tato instituce pro ortodoxní studenty. Mezi jinými zde studovali také pozdější reformní kyjevský metropolita Petro Mohyla či kyjevský vojvoda Adam Kisiel, oba zásadní osobnosti pro renesanci ortodoxie na Ukrajině.

¹⁶⁸ KOSMAN: Protestanci, str. 31.

¹⁶⁹ Tamtéž.

tradičně ortodoxních, kde při krizi ortodoxního vzdělání po zániku Ostrožské akademie na počátku 17. století jezuité nabízeli vedle několika protestantských škol prakticky jedinou alternativu kvalitního vzdělání. Na Lvovském jezuitském gymnaziu studoval i Bohdan Chmielnický¹⁷⁰.

Jezuitské vzdělání přirozeně ne vždy vedlo ke konverzi, jeho vliv byl ovšem zásadní a díky počtu řádově tisícovkám studentů, kteří jezuitskými školami v Rzeczypospolité ročně prošli, zde můžeme hovořit o masovém formování nové polské elity, která se ke slovu dostává v 17. století. A to včetně té kněžské, která se učila na jezuitských seminářích. Pověst Jezuitů jako těch nejzarputilejších odpůrců reformace přitom rozhodně nebyla náhodná a do formování mentalit se musela jasně promítat. Právě jezuité a jejich činnost jsou tak dle mého názoru jedním z hlavních klíčů k postupné regresi tolerance ve století sedmnáctém.

Velký úspěch Jezuitského řádu se zdaleka nesetkával se všeobecným nadšením. Dá se dokonce říci, že na přelomu 16. a 17. století jezuité dráždily valnou část polsko-litevské šlechtické společnosti, a to zdaleka ne pouze tu nekatolickou. Důvody k nenávisti vůči Jezuitskému řádu byly zřejmě nejjasněji artikulovány během Zebrzydowského rokosze, kdy obvinění řádu a požadavky na jeho potrestání byly jedním z mála jasně artikulovaných bodů programu vzbouřenců. Ve své odpovědi na Sandoměřské artikuly je shrnuje opět Piotr Skarga. jezuitům bylo vytýkáno, že se skrze svou přítomnost na královském dvoře pletou do rozhodování o světských záležitostech, že ve svých kázáních prosazují *absolutum dominium*, že v nich dále haní svobody a řád Rzeczypospolité, a konečně, že činí nepokoje a podněcují lidi k násilnostem¹⁷¹. Rokoszané požadovali po králi vypovězení všech členů řádu ode dvora, vyhoštění všech cizinců z řádu do deseti týdnů, zákaz fundací, vymazání a konfiskaci fundací jezuitům od biskupů a krále. Jezuité měli být vyhnáni zcela z Krakova, Varšavy, Sandoměře, Lvova, Toruně, Gdaňsku, Polocku, Rigy a Dorpatu, zatímco zůstat mohli v Poznani, Kališi, Vilně, Lublině, Braniewu, Pultowsku, Jarosławy a Nieświeži¹⁷². Už z tohoto výčtu je zřejmé, jak široce byli jezuité v Rzeczypospolite zastoupeni.

Skarga tyto výtky přirozeně odmítá, nicméně právě jeho osoba byla jedním z jejich nejviditelnějších symbolů. O politické angažovanosti jezuitů nemohlo být pochyb, jejich vliv během vlády Zikmunda III. byl na dvoře veliký, k řádu patřil královský kazatel i zpovědník, kteří častokrát formovali královskou politiku. Jejich nekompromisní náboženské postoje a vliv na rozhodování biskupských senátorů mnohokrát zkomplikovaly jednání na sejmu a dost možná byli i roznětkou samotné rokosze¹⁷³.

¹⁷⁰ Viz KACZMARCZYK, Janusz: Bohdan Chmielnicki, Warszawa 2007, str. 19.

¹⁷¹ SKARGA, Piotr: Na artykul o Jezuitach odpowiedz, in: Pisma polityczne, sv. 3, str. 96-105.

¹⁷² Tamtéž, str. 108-112; Z rozdělení měst na ty, z nichž měli jezuité odejít a ty, v nichž mohli zůstat, není na první pohled zřejmá velká logika. Záviselo zjevně na konkrétních poměrech a na zájmech jednotlivých rokoszanů.

¹⁷³ Viz kap. 3.2.3.

Jezuité působili i na mnoha magnátských dvorech. Král byl garantem jejich úspěšného pronikání a podpora jeho politiky se od počátku zdála být přirozeným spojenectvím. Obhajoba přirozeného řádu silné monarchické vlády je i ze Skargových spisů jasně patrná. Ostatně právě Piotr Skarga byl také vyslán králem jednat s Mikolajem Zebrzydowským, když rokosz propukla¹⁷⁴. Nenávistný tón jezuitské proti-heretické propagandy byl též dobře známý¹⁷⁵, a jak bude vyplývat i z analýzy konfesních konfliktů v další subkapitole, studenti jezuitských kolejí byli zpravidla hlavní silou městských proti-kalvinistických nepokojů. Jezuité se ve svých působitích neomezovali na školskou činnost, důležitá byla náboženská propaganda, kázání i disputace s heretiky¹⁷⁶. Pro tyto účely disponovali tehdejší kněžskou kazatelskou elitou.

Obzvláštní nesympatie ovšem řádu zjednávalo i jeho národnostní složení. Zejména v prvních desítkách let tvořili kostru vedení místního jezuitského řádu cizinci, obzvláště z Itálie a Španělska, jmenovaní Římem¹⁷⁷. To znamenalo jednak vynikající personální obsazení vysoce učenými řádovými odborníky, zároveň však cizinci přinášeli do Polska a Litvy výrazně odlišný pohled na konfesní soužití a náboženskou nesnášenlivost z konfesionalizovaných zemí. Ten značně kolidoval s polským tolerantním prostředím a i polskému kléru byl z Říma pravidelně vytýkán nedostatek náboženské horlivosti¹⁷⁸. Nechuť k zahraničním jezuitským představeným byla tedy dána nikoli pouze široce rozšířenou xenofobií polské šlechty vůči cizincům¹⁷⁹. Ani rokosz však nic nezměnila na tom, že jezuitský řád zůstal nejefektivnějším nástrojem polské rekatolizace a právě za ním se šikovali militantní odpůrci Varšavské konfederace, která byla v 17. století stále více konfrontována.

2.2.3 Dynamika magnátských konverzí

Triumf, jakého dosáhla mezi šlechtou protireformace prakticky zcela mírovými cestami v posledních desetiletích 16. století, byl pozoruhodný. Již letmý pohled na výčet konvertitů z čelních magnátských rodů jasně ukazuje, do jaké míry byla reformace ještě v šedesátých letech mezi politickými špičkami v Polsku a Litvě rozšířená, a zároveň do jaké míry byl tento obrázek o 40 let později zvrácen zcela na druhou stranu. V průběhu těchto konverzí lze vyzorovat několik charakteristických časových vln. Ta první nastává ještě na konci vlády Zikmunda II. Augusta, resp. v době interregna, krátce po završení Tridentského koncilu. Role zahraničních cest a pobytu v Římě je zřejmá jak u „Sirotky“ Radziwiłła tak u Mikolaje Firleje. Oba byli tehdy mladými syny vůdců protestantského tábora na Litvě a

¹⁷⁴ Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 89; PIASECKI: Kronika, str. 196.

¹⁷⁵ Srov. KOSMAN: Protestanci, str. 53, 57, 82; SOBIESKI: Nienawiść, str. 65.

¹⁷⁶ Viz KOSMAN: Protestanci, str. 30-35.

¹⁷⁷ Tazbir udává celkový počet 194 zahraničních jezuitů, kteří zde v 16. století působili. Z toho 50 z německých zemí, 24 Italů, 22 Nizozemců, 12 Španělů a 13 Angličanů a Skotů; viz TAZBIR: Szlachta, str. 236.

¹⁷⁸ Viz TAZBIR: Szlachta, str. 236.

¹⁷⁹ Xenofobie vůči cizincům mezi polskou šlechtou 16. a 17. století je poměrně dobře zdokumentovaným fenoménem. Promítala se i do napětí ve vztazích mezi obyvateli samotné mnohonárodnostní Rzeczypospolité; viz TAZBIR, Janusz: Ksenofobia w Polsce XVI i XVII wieku, in: Arianie i katolicy, str. 238-279.

v Malopolsku a první ve svých rodech, kdo konvertoval. Naopak Jan Chodkiewicz byl seniorem rodu, který před lety sám ke kalvinismu přestoupil. V tomto ohledu byl v rámci magnátských konvertitů spíše ojedinělým případem. Na svých studiích v Padově konvertoval také Jan Zamojski. Druhá vlna nastává během vlády Štěpána Bathoryho a plynule přechází do třetí velké vlny konverzí během prvních 20 let vlády Zikmunda III. Po ní je již valná většina magnátských elit katolických.

Tab. č. 2: Katoličtí konvertité z vůdčích magnátských rodů

Jméno	rok konverze	předchozí víra	Kraj
Jan Zamojski (1542-1605)	1562 (?)	Kalvinista	Malopolsko
Kn. Mikołaj Krzysztof „Sirotek“ Radziwiłł (1549-1616)	1567	Kalvinista	Litva
Mikołaj Firlej (?-1601)	1569	Kalvinista	Malopolsko
Olbracht Łaski (1536-1605)	1569	Kalvinista	Malopolsko
Jan Hieronimowicz Chodkiewicz (1530-1579)	1570	Kalvinista	Litva
Hrehory Wołłowicz (1535-1577)	?	Kalvinista	Litva
Hieronim Sieniawski (1516-1582)	1576 (?)	Kalvinista	Rus
Kz. Janusz Ostrozskyj (1554-1620)	1579	Ortodoxní	Rus*
Piotr Firlej (?-1619)	1581	Kalvinista	Malopolsko
Hieronim Jazłowiecki (1570-1607)	1585	Kalvinista	Rus
Lew Sapieha (1557-1633)	1586	Kalvinista	Litva
Jan Ostrosórg (1561-1622)	1587	Luterán	Velkopolsko
Hieronim Gostomski (?-1609)	1589	Kalvinista	Velkopolsko
Jan Zbigniew Ossoliński (1555-1623)	1594	Kalvinista	Malopolsko
Kz. Konstantin Vyšneveckyj (1564-1641)	1595	Ortodoxní	Rus
Jan Firlej (?-1614)	1600	Kalvinista	Malopolsko
Stefan Potocki (1568-1631)	?	Kalvinista	Rus
Kz. Janusz Zaslavskyj (1560-1629)	1603	Kalvinista	Rus
Stanisław II. Kiszka (1549—1619)	1606	Kalvinista	Litva
Mikołaj Bogusław Zenowicz (?-1621)	1620	Kalvinista	Litva
Kz. Jarema Vyšneveckyj (1612-1651)	1631	Ortodoxní	Rus
Bogusław Leszczyński (1612-1659)	1641	český bratr	Velkopolsko

* Ruskými kraji je jsou zde myšleny jak staré, částečně ortodoxní území náležící Koruně (vojv. belské, ruské, podolské), tak ukrajinské země inkorporované Korunou po Lublinské unii (vojv. kyjevské, braclavské, volyňské)

Signifikanční na této časové ose je, že velká část konverzí proběhla již před nástupem „rekatolizačního“ krále Zikmunda III. Piotr Firlej, Ostrosórg, Jazłowiecki, Sapieha i mnozí další přestoupili na katolicismus ještě během vlády Báthoryho, která se rozhodně nevyznačovala výrazným spojením královské moci a církve. Nedalo se ani tvrdit, že přestup na katolictví byl tehdy podmínkou pro vstup do senátu a získání vysokých úřadů. I bez toho ovšem rekatolizace pomocí výše zmíněných prostředků rychle postupovala a upevňovala si svoji pozici. Když nastoupil Zikmund III., katolicismus již zřetelně převažoval. To potvrzuje slova autora biografie Zikmunda III. Henryka Wisnera, který konstatuje, že „*nikoli v časech Zikmunda III a ne následkem jeho politiky protestantismus v Polsku*

*skončil svůj rozmach*¹⁸⁰. Vliv Zikmundovi politiky na vývoj situace a vztahy konfesí tím ovšem nelze bagatelizovat. Perspektiva kariérního postupu v souvislosti s konverzí byla za vlády Vasovců velmi účinnou motivací.

U konverzí magnátských rodin v Rzeczypospolité je na první pohled patrný aspekt generační. Ke konvertitům lze nejčastěji počítat syny velkých reformačních vůdců, kteří přes evangelickou výchovu nesdíleli náboženské zanícení svých otců, a přitažlivější se pro ně stala katolická církev. To byl případ potomků Mikolaje „Černého“ Radziwiłła, Jana Firleje, Hieronima Ossolińskiego i Stanisława Ostroróga. Pobyt v zahraničí či studia na jezuitské škole a vliv již konvertovaných příbuzných zde byly často zásadními aspekty. Roli jistě hrály i úvahy o jejich budoucí kariéře, jejíž perspektivu mohlo rozhodnutí o konverzi do velké míry ovlivnit – na rozdíl od původních rodových strůjců reformace, kteří v chvíli konverze často již drželi doživotní vysoké úřady, nehledě na to, že za vlády Zikmunda II. Augusta konfese v jejich získání nehrála roli.

Konverze zasáhly v 16. i 17. století nejenom protestanty, ale i ruské bojary z ukrajinských provincií, kteří se stali po Lublinské unii součástí Koruny. Během 17. století na katolicismus zcela přešly i dvě nejvýznamnější ruské rodiny na Ukrajině, Wiśniowiecští a Ostrogští. U velké části ruských a litevských elit lze na konci 16. století zaznamenat případy dvojitých konverzí. Původně ortodoxní magnáti konvertovali v padesátých a šedesátých letech ke kalvinismu, aby se posléze stali katolíky (Lew Sapieha, Hrehory Wołłowicz)¹⁸¹.

Zároveň je nutno vnímat velkou rozmanitost a konfesní heterogenost, kterou protichůdné procesy konverzí ve šlechtických rodech způsobily. Konverze se zpravidla neodehrávaly v rámci rodiny současně. Velmi obvyklý stav na konci 16. století byl, že část rodiny konvertovala, zatímco další zůstávala protestantskou či ortodoxní. S Mikolajem Krzystofem „Sirotkem“ Radziwiłłem postupně během několika let přestoupili na katolictví všichni jeho bratři, strýc a bratřanci z vedlejší biržanské větve ale zůstávali pevně kalvinističtí. Synové velkého korunního maršálka kalvinisty Jana Firleje postupem času všichni přestoupili ke katolictví, mezi konverzí Mikolaje a Jana je však mezera 21 let. Velmi obvyklým jevem bylo, že manželka při konverzi nenásledovala manžela a vychovávala dokonce dále dcery ve své víře. Náboženské sjednocení v některých rodech vyřešilo často až „vymření“ reformovaných představitelů (Potočtí, Radziwiłlové). Při úvahách o tom, do jaké míry mohla rozdílná konfese vyvolávat v 17. století politické spory, tak můžeme začít už u otázky, jaký vliv měla na vztahy v rodinách.

¹⁸⁰ Viz WISNER: Zygmunt III., str. 222.

¹⁸¹ K dalším případům ortodoxních konverzí LIEDKE: Conversions, str. 292-295.

Úpadek protestantismu i tradiční ortodoxie na konci 16. století podpořila krom konverzí i série úmrtí jejich významných představitelů, která např. v případě Stanisława Górký znamenala vymření celého rodu bez potomků. Zmínit je nutné též bezprecedentní mocenskou marginalizaci kalvinistických Zborowských, kteří byli v šedesátých a sedmdesátých letech 16. století bez mála nejmocnějším rodem v Malopolsku, ovšem po neúspěšném konfliktu s Janem Zamojským jejich vliv strmě klesl a potomci rodu posléze v 17. století přestoupili na katolicismus. Od osmdesátých let 16. století už prakticky nenalezneme případ konverze nějakého významného magnáta od katolictví k reformované víře. Vývoj k triumfu katolicismu byl tedy velmi přímý. V první polovině 17. století se seznam protektorů reformace z řad tradičních mocných magnátských rodin zúžil jen na několik příkladů, v čele s biržanskými Radziwiłły a velkopolskými Leszczyńskými.

2.3 Ukrajinská šlechta mezi pravoslávím, reformací a rekatolizací

Ukrajinské země inkorporované k Polskému království v rámci Lublinské unie¹⁸² tvořily v rámci Rzeczypospolité specifický územní celek, který se od Polska a v menší míře i od vlastní Litvy výrazně odlišoval, ať už charakteristikou svého obyvatelstva, hospodářským potenciálem, náboženstvím, zemskou identitou i skladbou elit. Procesy spojené s Lublinskou unií, politickou evolucí šlechtické demokracie, a v neposlední řadě rekatolizační politikou, se Ukrajiny dotkly velmi výrazně, ovšem značně charakteristickým způsobem. Jak vypadaly ukrajinské elity a jak se proměnily během první poloviny 17. století? Jak ovlivnila situaci v ruských vojvodstvích reformace a následná Brestská unie?

2.3.1 Ukrajinské elity po Lublinské uni

Když ukrajinská historička Natalja Jakovenko poprvé vydala v roce 1993 svou přelomovou práci o ukrajinské šlechtě raného novověku, začala ji v předmluvě větou: „*Předpokládám, že nikoli pouze průměrný ctitel dějin, ale i historik-odborník, jež se speciálně nezabývá ukrajinským novověkem, přečte-li si název této knihy, s podivem se zeptá: „A u nás byla nějaká ukrajinská šlechta?“*“¹⁸³. Rusínská šlechta na ukrajinských územích Velkoknížectví litevského a Rzeczypospolité byla skutečně ukrajinskou nacionální i komunistickou historiografií dlouhou dobu opomíjena a v národní paměti měla v porovnání s kozáky mizivé místo. Poslední léta, počínaje právě prací Jakovenkové, ovšem znamenala v bádání přeci jen výrazný posun¹⁸⁴, který vrhnul na ukrajinské domácí elity jasnější světlo.

¹⁸² Vojvodství kyjevské, volyňské a braclavské – zjednodušeně dále v textu jako Ukrajina.

¹⁸³ JAKOVENKO: *Ukrajinska šljachta*, (1. Vydání Kyjiv 1993), str. 9.

¹⁸⁴ Na západě téma uvedl již před Jakovenkovou v pozoruhodném článku Frank Sysyn: *SYSYN, Frank: The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: The Polish Period, 1569-1648*, in: Ivan L. Rudnytsky (ed.): *Rethinking Ukrainian History*, str. 29-103; ze starších badatelů se ukrajinskou šlechtou (stranou hlavního nacionálního

V této práci bych rád zdůraznil především význam, jaký sehrála maloruská šlechta v nábožensko-politických vztazích nejen na Ukrajině, ale v celé Rzeczypospolité. Pro orientaci ve vztazích v rámci ruské šlechty je třeba nejdříve přiblížit její strukturu.

Hierarchie elit na Ukrajině byla od Polska v mnohém odlišná. Vycházela především z dědictví Kyjevské Rusi a následného vývoje ve svazku s Litvou. Oproti samotné Litvě a Bělorusku si ovšem území kolem Kyjeva, Volyně a Divokých polí¹⁸⁵ udrželo specifický charakter. Celé Velkoknížectví litevské se během svého středověkého vývoje stalo prakticky dominantně ruskojazyčným státem. V jádru litevského státu se kolem velkoknížecího gediminovského/jagellonského rodu vytvořila vrstva poruštěných či původem přímo ruských panských rodů, spjatých s velkoknížecí radou. Z nich vzešli tradiční magnátské představitelé raného novověku s dominantně litevskou politickou identitou, Radziwiłłové, Sapiehové, Kiskové či Chodkiewiczové¹⁸⁶. Jejich význam na jižních územích byl ovšem omezený. Hlavní roli zde hrála tradiční vrstva *kňazů*¹⁸⁷, kteří nejráději (důvodně) odvozovali svůj původ od Rurikovců, na Ukrajině vystupovali prakticky jako polo-svrchovaní autonomní vládcí a udržovali si odlišnou ruskou identitu. S tou byla od počátku silně spjata i ortodoxní víra, jako silný diferenciativní faktor oproti katolickým polsko-litevským elitám, které byly po Krevské unii v soustátí upřednostňovány¹⁸⁸. Tento rozdíl se projevil i během jednání o Lublinské unii, kdy ukrajinští magnáti razili výrazně odlišný směr od litevských, kteří unii oponovali. Jak píše Eugeniusz Mironowicz, „*Lublinská unie byla nepochybně dilem dvou politických národů – polského a ruského, proti jasné vůli třetího – litevského*“¹⁸⁹. Výsledkem sejmu v Lublinu a partikulárních ukrajinských zájmů bylo přímé připojení ukrajinských území ke Koruně, za podpory hlavní části ukrajinské *kňazovské* elity a šlechty.

proudu Michajla Hruševského a jeho žáků) zabýval především Vjačeslav Lypynskyj, nejobsáhleji ve své práci *Ukrajina na perelomi*, viz: LYPYNSKYJ: *Ukrajina*, str. 1-317.

¹⁸⁵ Řídce obydlené území kolem dolního toku Dněpru, které tvořilo nárazníkový pás mezi Rusí a krymskými Tatary.

¹⁸⁶ Srov. MIRONOWICZ, Eugeniusz: *Szlachta i magnateria białoruska wobec unii lubelskiej*, in: *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, roč. 22, 2004, str. 150-151.

¹⁸⁷ Výraz „*kňaz*“ používám v textu v nepřeložené verzi ke zdůraznění specifičnosti titulu a jeho obsahu v ruském prostředí oproti jinak na západě používaným knížecím titulům Svaté říše římské. Tím se honosili litevští Radziwiłłové i někteří další šlechtici v Rzeczypospolité, z pohledu ruských kňazů však rozhodně nešlo o ekvivalent a nikdy jim z tohoto titulu nepřiznali kňazovskou prestiž; Srov. JAKOVENKO: *Ukrajinska šljachta*, str. 80.

¹⁸⁸ Srov. SUBTELNY, Orest: *Ukraine: A History*, Toronto 2000, str. 75-77; Je však třeba poznamenat, že do první poloviny 16. století, jak bylo již dříve uvedeno, zůstávalo i mezi rusko-litevskými rody mnoho pravoslavných zástupců, kteří teprve posléze konvertovali k reformaci či katolicismu. Především prosté obyvatelstvo v Bělorusku, Litvě i v samotném Vilně pak bylo stále z velké části pravoslavné ještě v 17. století. Náboženství jako faktor diferenciacce mezi Ukrajinou a Litvou se tedy nedá pro toto období absolutizovat.

¹⁸⁹ MIRONOWICZ: *Szlachta*, str. 153-154; Srov. KEMPA, Tomasz: *Magnateria ruska wobec unii lubelskiej (1569)*, in: *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, roč. 16, 2001, str. 5-24; KOSMAN: *Dějiny*, str. 115; nejdetailněji PELENSKI, Jarosław: *The incorporation of the Ukrainian Land of Old Rus into Crown Poland (1569) (Socio-material interest and Ideology – a Reexamination)*, in: Anna Cienciala (ed.): *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*, Warsaw 1973, Vol. III: *History*, Paris 1973, str. 19-52.

Oproti polské kultuře šlechtické demokracie, která chápala šlechtu jako jednotný, formálně rovnoprávný stav, byla šlechtická struktura na Ukrajině v 16. Století mnohem více hierarchizovaná. Natalja Jakovenko rozlišuje čtyři stupně, kňaze, pány, nezávislé zemaný a závislé zemaný¹⁹⁰. Na vrcholu pyramidy stáli zmínění kňazové, požívající díky svému původu v ruské společnosti velkou autoritu, byť některé rody během doby ve své moci a majetku upadly. Kňazové Ostrožští, Vyšnevečtí, Zaslavští, Čortoryjští, Zbaražští či Sanhuškové představovaly ovšem skutečné vládce na Ukrajině, kterým se svými majetky a vlivem většina polských magnátských rodů sotva mohla v době Unie rovnat. Právě oni nesli myšlenku politické a kulturní nezávislosti a zvláštnosti Ukrajiny. Na ně byla navázána rozsáhlá klientela dalších urozených Rusínů, stejně jako nezměrné množství poddaných. Nižší šlechtu ovšem kňazové rozhodně nebrali za sobě rovnou a s despektem se tak obyčejně dávaly i na jednání na polských sejmech. Kňazovský titul se dal získat pouze narozením, král ani sejm v tom nehráli roli¹⁹¹.

Za kňazi stáli v žebříčku moci a prestiže tzv. páni, kteří se od nižší šlechty - nezávislých zemanů - odlišovali především starobylejším rodem a obyčejně též většími majetky a vlivem. V průběhu 16. a první poloviny 17. století se některé z panských rodů vypracovaly k velkým majetkům a politické moci, srovnatelné s kňazovskými rodinami. Považuji za charakteristické, že právě tito „povýšení“ pánové hráli poté, na rozdíl od většiny kňazů, velmi aktivní roli i na sejmech a v politickém životě Rzeczypospolité vůbec. Za neklasičtější příklady tohoto jevu z první poloviny 17. století lze rozhodně označit Adama Kysila¹⁹² a Jurije Nemyryče¹⁹³, dva z nejhlásitějších představitelů nekatolíků v Polsko-litevské unii.

Nižší šlechta, zemané, se dělila na ty, kteří svobodně drželi majetek, obvykle pár usedlostí, a ty, kteří prakticky v lenním postavení sloužili u vyšší šlechty, často jako ozbrojenci, za úplatu či držbu půdy. Byly tak obdobou chudých polských šlechticů a šlechty-bezzemků, ovšem s výrazně menší, resp. žádnou politickou vahou. I samotné šlechtictví služebních zemanů bylo často předmětem sporů, zvláště poté, co se měl po Lublinské unii na Ukrajině formálně aplikovat polský model¹⁹⁴. Právě v řadách nižších zemanů se od konce 16. století objevuje množství těch, kteří se přidávají k Vojsku záporožskému a zastávají zde i četné vysoké strašínské funkce¹⁹⁵. Coby prakticky svobodní námezdní

¹⁹⁰ Rozsáhlou analýzu každého ze šlechtických stavů podává Natalja Jakovenko ve své zmíněné práci *Ukrajinska šljachta*.

¹⁹¹ Viz JAKOVENKO: *Ukrajinska šljachta*, str. 80-100.

¹⁹² Adam Kysil (1600-1653), kyjevský vojvoda, vůdce ukrajinské ortodoxní šlechty na politické scéně Rzeczypospolité.

¹⁹³ Jurij Nemyryč (1612-1659), ukrajinský magnát, arián, kyjevský podkomoří, během švédské invaze v roce 1655 význačný spojenec Švédů, následně kozácký plukovník a od roku 1658 ruský kancléř.

¹⁹⁴ Srov. SYSYN: *Elites*, str. 41; JAKOVENKO: *Ukrajinska šljachta*, str. 271-273.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 274-275, příklady kozáckých vůdců zemanského původu jsou velmi četné, počínaje pravděpodobně i samotným Bohdanem Chmelnickým. Z nižší ukrajinské šlechty ale pocházelo mnoho dalších

bojovníci jsou pro tuto cestu předurčení. Prorůstání kozáckého a zemanského elementu bylo pro posilování kozáckého hnutí v první polovině 17. století velmi významné.

Na celý systém ovšem působil vliv Polska, který vedl k postupnému přebírání ideologie polské šlechty, především střední ruskou nobilitou, která toužila nabít obdobná práva jako tak polská. Kanadsko-ukrajinský historik Frank Sysyn píše: „*Lublinská unie nebyla ani tolik unifikací dvou států jako uznáním fúze jejich nobilit*“¹⁹⁶. Přes změny v politickém vědomí a nakonec i v právních bariérách však značné rozdíly zvýhodňující mocenskou pozici kňazů a bohatých pánů do velké míry zůstaly.

Vývoj na Ukrajině v periodě mezi Lublinskou unií a povstáním Bohdana Chmelnického byl tradiční ruskou a ukrajinskou historiografií viděn jako období národního úpadku a popoľšťování. Otec moderní ukrajinské historiografie Mychajlo Hruševskij ji popisuje jako „*dobu kulturně-politického nástupu Polska, přenesení polského systému a polských praktik na ukrajinský terén*“¹⁹⁷. V pozdější komunistické době pak byly tyto teze z vulgarizovány do obrazu kolonizace Ukrajiny polskými okupanty a utlačovateli, kteří zde násilím nutili katolickou církev, čemuž pomohla „*zrádčovská politika ukrajinských feudálů*“¹⁹⁸. Z této pozice byla ukrajinská šlechta přehlížena jako popoľštěný antinárodní element. Kulturní proces polonizace skutečně na šlechtické elity Ukrajiny působil ve velké míře, zpravidla i v součinnosti s náboženskými konverzemi¹⁹⁹. Otázka ruské identity národní a zemské a jejího působení na politiku elit je však složitější a bude jí v této práci ještě věnován prostor.

Situace po Lublinské unii byla na Ukrajině vpravdě velmi dynamická. Unie posílila v první řadě pozici samotné kňazovské elity. Ta sice formálně musela přistoupit na implementaci prvků polské šlechtické demokracie a ztratila některé své výsady, např. ztrátou osobních soudních pravomocí a podřízením zemským šlechtickým soudům²⁰⁰, v praxi bylo ovšem moc velkých rodů a jejich postavení nad zákonem neotřesitelné. Navíc byla zlikvidováno poslední formální omezení výsad pravoslavné šlechty

vůdců povstání, mj. Ivan Bohun, Ivan Vyhovský, Ostap Hohol, Pavlo Teterja, viz LAUBE, Pavel: Kozácká Ukrajina v letech 1657-1676, Bakalářská práce, FF UK 2010, str. 38.

¹⁹⁶ SYSYN: Elites, str. 37.

¹⁹⁷ HRUŠEVSKIJ, Mychajlo: Istorija Ukrajiny – Rusy, sv. V., Suspilno-polityčnyj i cerkovnyj ustrij i vidnosyny v ukrajinsko-ruskych zemljach XIV-XVII vikiv, Kyjiv 1994, str. 338.

¹⁹⁸ Klasickou ukázkou oficiální komunistické doktríny je brožura Tezy pro 300-riččja vozzjednannja ukrajiny z Rosijeju, Kyjiv 1954, str. 18-21, srov. JAKOVENKO: Ukrajinska šljachta, str. 226.

¹⁹⁹ Andrej Kotljarchuk ovšem připomíná, že reformace nestála v opozici s ruskou kulturou do té míry, jak je to obvykle běloruskou a ukrajinskou historiografií předkládáno a významné rusko/rusínsko-jazyčné kulturní památky jsou svázány právě s šířením reformace, viz KOTLIARCHUK: Ruthenian Protestants of the Grand Duchy of Lithuania and their Relationship with Orthodoxy, in: Lithuanian Historical Studies, str. 41-62. Konfesní paměť a solidaritu s ortodoxní kulturou dokládá u reformovaných i Marzena Liedke, viz LIEDKIE: Conversions, str 292-295.

²⁰⁰ Sbližování právního rámce Koruny a Velkoknížectví ve směru polských reforem začalo už před Unií, zejména v rámci II. Litevského statutu, schváleného roku 1566, viz Statut Vjalikaga Knjastva Litovskaga 1566 Goda, ed. Taisija I. Dovnar, Minsk 2003, text statutu v této redakci dostupný online: <http://litopys.org.ua/statut2/st1566.htm>, přístup: 11. 7. 2013; Srov. JAŠČENKO, Rostislav: Lytovskij statut, jako pamjatnyk ukrajinského prava, Praha 1923.

a připojením ke Koruně magnáti získali možnost aktivně ovlivňovat politiku v celém soustátí, i využívat jejich mezer²⁰¹. Až na výjimky, jako byl katolický konvertita Janusz Ostrozkyj²⁰², se ovšem ukrajinští magnáti neúčastnili příliš aktivně dvorské politiky. Soustředili se především na rozšiřování vlastních domén a vedli vlastní regionální politiku. Byli tak nejlepším příkladem decentralizační tendence v Polsko-litevské unii počátku 17. století, která vedla k posilování lokálních mocenských center, pověstných „králíčků“. Ti často vedli i vlastní zahraniční politiku²⁰³ a vliv krále a sejmu na jejich počínání byl velmi omezený.

Ukrajina se stávala také dějištěm významných hospodářských a demografických změn, které jsou spojeny s rozsáhlým zalidňováním a kolonizací řídce osídlených oblastí, zejména v kyjevském vojvodství. To souviselo s vytvářením latifundií a pěstováním obilí ve velkém. Proces tzv. druhého nevolnictví spojený s periferním, prakticky nekontrolovatelným prostředím dolního toku Dněpru a tatarskými nájezdy zde vytvořil podmínky ke vzniku velmi specifického sociálního a politického fenoménu, záporožského kozáctva. Původní bandy dobrodruhů a zběhů ze všech koutů Rzeczypospolité se postupně stále efektivněji dokázaly organizovat a nakonec se na počátku 17. století staly samostatnou politickou i vojenskou silou na Ukrajině, jež stála na pomezí mezi šlechtou a rolnickým obyvatelstvem. Právě pro rolnické obyvatelstvo začali hrát roli nových reprezentantů Rusi a jich samých. Kozáctvo se stále více stávalo novým nositelem ruské i ortodoxní kolektivní identity²⁰⁴.

2.3.2 Boj o ortodoxní církev po Brestské unii

„Kde je nyní ten neocenitelný kámen, jež jako svícen vrhal své paprsky, svícen, který byl mezi dalšími perlami jako slunce mezi hvězdami, jež jsem nosila jako korunu na své hlavě –rod princů Ostrozkých, který leskem světla své starodávné víry zářil nad všechny jiné? Kde jsou další vzácné a stejně neocenitelné kameny té koruny – slavné rody ruských kňazů, předrahé safíry a neocenitelné diamanty, kňazové Slučtí, Zaslavští, Zbaražští, Vyšnevečtí, Sanhuškové, Čortoryjští, Pronští, Ružečtí, Solomerečtí, Holovčynští, Krošynščí, Masalští, Horsští, Sokolynští, Lukomští, Puzynští a dalších nepočítaně, že kdyby je člověk chtěl po jednom jmenovat, trvalo by to věky.

²⁰¹ Srov. JAKOVENKO: Ukrajinska šljachta, str. 121.

²⁰² Janusz Ostrozkyj (1554-1620), poslední mužský představitel rodu Ostrozkých, kňaz, kastelán krakovský, vojvoda volyňský, držitel mnoha starostenských úřadů. Katolický konvertita, protektor jezuitů a straník krále Zikmunda III.

²⁰³ V případě ukrajinských velmožů byla na počátku 17. století významná především expanze směr rumunská knížectví, v první řadě Moldavsko, kam mnohokrát intervenovali ve prospěch spřízněného rodu Mohylů.

²⁰⁴ Komplexní otázka vzniku, uspořádání a expanze kozáckého hnutí přesahuje rámec této práce. Věnuje se jí řada autorů, viz LAUBE: Kozácká Ukrajina, str. 29-57; KUMKE, Carsten: Führer und Geführte bei den Zaporoger Kosaken, Struktur und Geschichte kosakischer Verbände im polnisch-litauischen Grenzland (1550-1648), Berlin 1993, str. 10-391; SERCZYK, Władysław Andrzej: Na dalekiej Ukrainie, dzieje Kozaczyzny do 1648, Kraków 1984, str. 1-311.

Kde jsou při nich i jiné neocenitelné mé klenoty? Urozené rody ve slávě, síle a mužnosti po celém světě známého národu ruského, vpravdě čestné, statečné, silné – Chodkevyci, Hlibovyči, Kiškové, Sapihové, Dorogostajští, Vojnové, Voloviči, Zinovyci, Pacové, Chalecští, Tyškevyči, Korsáčti, Chrebtovyči, Tryznští, Hornostajové, Bokiji, Myškové, Hojsští, Semaškové, Hulevyči, Jarmolynští, Čolhansští, Kalynovsští, Kyrdejové, Zahorovští, Meleškové, Bohovytnové, Pavlovyči, Sosnovski, Skumyni, Potiji a další? Nemluvě o mojí krásné a drahé róbě, ozdobené bezpočtem perel a pestrobarevných drahokamů, kterou jsem byla oděna – knížectví v hranicích ruských zemí.“²⁰⁵

Krásný lament personifikované ortodoxní církve, jež v roce 1636 sepsal ortodoxní polocký arcibiskup Meletius Smotryckyj, poeticky vystihl její tíživou situaci. Smotryrský svým textem bezprostředně reagoval na konverzi posledního z velkých kňazovských rodů v osobě Jaremy Vyšneveckého roku 1632 ke katolictví. Pohled na dlouhý seznam „ztracených klenotů“ jasně objasňuje, jak byla tato krize hluboká. Ortodoxie byla zbavena své tradiční záštity, stávala se plebejským náboženstvím.

Ukrajinská ortodoxní církev se nacházela v 16. století v hluboké stagnaci, která postihovala její duchovenstvo i vzdělávací instituce. Také její politická pozice byla v Polsko-litevském katolickém státě omezená a stále se vyrovnávala se zmatkem způsobeným polovičatým výsledkem Florentské církevní unie z roku 1439, která přitáhla část episkopátu, nakonec však byla neúspěšná²⁰⁶. Nástup reformace zapůsobil během druhé poloviny 17. století na vyšší ukrajinskou a běloruskou šlechtu stejně mocně jako v katolickém Polsku. Mnohé kňazovské a panské rody konvertovaly ke kalvinismu, příznivce si našel též arianismus, zejména mezi panskou třídou, jako byli rody Nemyryčů a Čaplyců²⁰⁷. V roce 1569 existovalo na Ukrajině 50 kalvínských, 25 ariánských a 3-4 luteránské kongregace²⁰⁸. Důvody byly obdobné jako na katolických územích. Reformace přitahovala svou intelektuální propracovaností, novotou, svázáním s vyspělou západní kulturou a vnikajícími vzdělávacími institucemi. Oproti tomu stála stagnující rusko-ortodoxní církev, jejíž centrum v Konstantinopoli bylo v rukou Turků a ukrajinský metropolita se musel sám z obavy před tatarskými nájezdy přestěhovat ze zpusťšeného Kyjeva do běloruského Novgorodku²⁰⁹.

Když v sedmdesátých letech 16. století nastoupila katolická protireformace, její efekt zasáhl i ruská území. Také sem ostatně mířili jezuité, byť jejich činnost v neuvýchodnějších vojvodstvích kyjevském a

²⁰⁵ SMOTRYTSKYJ: Trenos, tobtó plač, Rozdil I.; srov. anglický překlad publikovaný v: SYSYN: The Problem, str. 30.

²⁰⁶ Blíže k ukrajinské církvi po Florentské unii viz GUDZIAK: Kryzys i Reforma, 79-116.

²⁰⁷ Hlavní rozmach arianismu na Ukrajině ale nastal až v 17. století, viz kap. 3.2.2; K reformaci a Rusi srov. WILLIAMS, H. George: Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth, in: Harvard Ukrainian Studies, roč. 2, č. 1/2, 1978, str. 41-72, 191-192; GUDZIAK: Kryzys i Reforma, str. 125-127; KOTLIARCHUK: Ruthenian Protestants 44-50.

²⁰⁸ WILLIAMS: Protestants, str. 42.

²⁰⁹ Viz GUDZIAK: Kryzys i Reforma, str. 109-110.

braclavském byla omezená²¹⁰. Do začátku 17. století se značná část reformovaných i ortodoxních elit na Rusi i Litvě stala katolickými. Procesy konverzí k reformaci i katolicismu byly silně svázány také s kulturní polonizací, která byla posílena i rodinnými svazky, jež ukrajinští magnáti ve velké míře navazovali s polskou aristokracií. Charakteristické je, že ukrajinský venkov i nižší šlechta zůstávali v naprosté většině ortodoxní. Od konce 16. století se tak vytvářel výrazný příkop mezi pány a jejich poddanými i v kulturním ohledu.

Rekatolizační politika se koncem 16. století upnula vedle samotné reformace i na ortodoxní církev. Vzhledem k velké lidové popularitě pravoslaví zde ovšem nemohla být uplatněna stejná strategie. Na stůl se dostaly především plány na přivedení pravoslavné církve k jednotě pomocí nové církevní unie. Výrazně se v tomto ohledu angažoval i rétorický vůdce rekatolizace Piotr Skarga, jež útokům na „schismatiky“ věnoval množství spisků, počínaje *„O jednotě boží církve pod jedním pastýřem a o řeckém odstoupení od této jednoty“*²¹¹. O sjednocení církve se intenzivně zajímal také král Zikmund III., kterému obnovení jednoty a podřízení pravoslavné církevní hierarchie zcela zapadalo do jeho církevní a mocenské koncepce. Plány katolíků se setkaly také s iniciativou části pravoslavného episkopátu, který hledal cestu z krize a způsob, jak získat politický vliv. Na základě vzájemného vyjednávání byla nakonec na synodech v Brestu sjednána nová církevní unie, potvrzená na brestském synodu roku 1596. Vznikla tzv. uniatská, řecko-katolická církev, jejíž podstatou bylo podřízení církevní hierarchie papeži při zachování hlavních zásad řeckého rytu²¹².

Vnik uniatské církve zároveň znamenal legální zánik staré církve ortodoxní, alespoň tak to vykládal Zikmund III. a katolická strana. Problém byl v tom, že církevní unii podstatná část ortodoxní církve nepřijala. Nepřijal ji ani nejmocnější magnát na Ukrajině a vůdčí protektor a donátor pravoslaví, kňaz Vasyl Konstantyn Ostrozkyj²¹³, který byl z jejího vyjednávání opomenut a stal se jejím nejdůraznějším oponentem.²¹⁴ Veliká část pravoslavného kléru se odmítla podříditi nové uniatské hierarchii, nicméně vzhledem k prakticky ilegální právní pozici ortodoxní církve se dostávala do značných problémů. Ostrozkyj sice dokázal alespoň na svém rozsáhlém panství ortodoxní klér ochránit, po jeho smrti v roce 1608 se však pozice tzv. disuniatů²¹⁵ dále zhoršovala.

²¹⁰ Hlavním centrem jezuitské vzdělanosti pro ruská území bylo gymnázium a kolegium ve Lvově.

²¹¹ SKARGA: O jedności Kościoła Bożego.

²¹² K brestským jednáním a genezi Brestské unie viz GUDZIAK: Kryzys i reforma, str. 310-336; PLOCHIJ: Nalyvajkova vyra, str. 108-119.

²¹³ Vasyl Konstantyn Ostrozkyj (1526-1608), ukrajinský kňaz, vlastník ohromné domény na Volyni a čelní protektor ortodoxní církve a ruské kultury. V domovském Ostrogu založil elitní pravoslavnou akademii a knihovnu, byl tak hlavní postavou dočasněho kulturního vzestupu ortodoxie ke konci 16. století.

²¹⁴ Viz GUDZIAK: Kryzys i reforma, str. 315-316.

²¹⁵ Termín, který se v této době užíval pro pravoslavné, kteří nepřijali Brestskou unii.

Konverzí zdecimovaná pravoslavná elita ztratila ve Vasylovi Ostrozském posledního čelního magnáta s výjimkou Michala Vyšneveckého, který zemřel osm let poté. Jejich synové již konvertovali ke katolictví. Organizace pravoslavného kléru se mezitím bez oficiálního vedení dostávala rychle do krize a byla vystavena často násilnému tlaku prosazovatelů církevní unie. Ti bez skrupulí vyháněli ortodoxní popy z kostelů a klášterů a uvěžňovali představitele pravoslavného episkopátu, čímž působili silnou nevoli mezi pravoslavným obyvatelstvem, které se drželo své tradiční víry. Agresivita tohoto postupu dokládá i fakt, že se proti ní vyjadřovali i někteří tolerantní katolíci. Vlivný katolický Rusín Jan Szcześny Herburt²¹⁶ psal: „*Lépe by bylo se poddat tureckému pohanovi, než trpět takovou agresi na svědomí*“²¹⁷. Jedním z hlavních představitelů agresivního postupu proti ortodoxnímu kléru byl polocký uniatský arcibiskup Josafat Kuncevyč²¹⁸, jehož za příliš násilný postup napomínal i litevský kancléř Lew Sapieha, přední příznivec církevní unie²¹⁹. Disuniatští duchovní se nicméně mohli opřít o své věřící a uniátům se je tak ani během dalšího období potříit nepodařilo. Vztah Ukrajinců vůči uniatské hierarchii se naopak stal vysloveně nenávistný. Sám Kuncevyč byl roku 1623 zabit davem pravoslavných měšťanů.

Napětí náboženského zápasu se stupňovalo právě ve dvacátých letech 17. století, kdy se začíná disuniatská hierarchie opět vzdmáhat. Hlavním důvodem byla podpora záporožských kozáků, kteří se přihlásili k ortodoxní církvi a začali vystupovat s požadavky na obnovení její hierarchie a práv²²⁰, především v osobě jejich nejúspěšnějšího hejtmana první poloviny 17. století Petro Sahajdačného²²¹. Tyto požadavky začaly nabírat na váze v okamžiku, když se kozácké vojsko ukázalo nezbytným ve vojenské kampani proti Moskvě a Turecku²²². Díky aktivitě Sahajdačného přibyl v roce 1620 do Kyjeva jeruzalémský patriarcha Teofan III., který zde vysvětil nového kyjevského metropolitu Joba Boreckého²²³, s tichým souhlasem Zikmunda III. Ukrajinská církev tak nastoupila cestu ke své obrodě a zápasu s disuniaty, kterého se v třicátých letech ujala na půdě sejmu i zbylá vyšší a střední ukrajinská pravoslavná šlechta v čele s Adamem Kysilem.

²¹⁶ Jan Szcześny Herburt (1567-1616), šlechtic, dobromilský starosta a královský sekretář Štěpána Bathoryho.

²¹⁷ Cit. dle TAZBIR: Szlachta, str. 190.

²¹⁸ Josafat Kuncevyč (1580-1623), student jezuitské Vilenské akademie, uniatský kněz, od roku 1618 polocký arcibiskup, roku 1623 byl zabit davem pravoslavných měšťanů ve Vitebsku. Prohlášen za svatého katolickou církví.

²¹⁹ Viz KEMPA, Tomasz: Nieznane listy biskupów unickich do kanclerza Lwa Sapiehy – źródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku, in: Białoruskie Zeszyty Historyczne str. 184-185.

²²⁰ K roli kozáků na obnově pravoslavné církve viz PLOCHIJ: Nalyvajkova vira, str. 144-164, HRUŠEVSKYJ: Istorija Ukrajiny-Rusy, sv. VII, Kozacki časy do roku 1625, Kyjiv 1995, str. 388-479.

²²¹ Petro Konaševyč Sahajdačnyj (1570-1622), mezi léty 1616 a 1622 s přestávkami hejtman Vojska záporožského.

²²² Kozáci rozhodným způsobem přispěli k vítězství ve slavné bitvě s Turky u Chotimy roku 1621,

²²³ Job Boreckij (?-1631), vůdčí představitel obnovené ortodoxní církve, kyjevský metropolita v letech 1620-1631.

Problém uniátů tkvěl v tom, že ani katolická církev je nikdy celým srdcem nepřjala a byli vnímáni jako jacísi katolíci druhé kategorie, jejichž preláti neměli přístup ani do senátu. Také naprostá většina litevské a ukrajinské šlechty se stala rovnou katolíky, pokud již konvertovali z pravoslaví. Uniatská církev se tak těžce potýkala s problémem vlastní identity a musela se ve svém pozdějším boji proti disuniatské ortodoxii spoléhat na vrtkavou záštitu katolické strany, nenáviděná ze strany ukrajinského ortodoxního lidu i kozáků.

3 Náboženské identity a konflikty v podmínkách rekatolizace, mezi magnátskou identitou a konfesionalizací

3.1 Vztah konfesních, rodinných a politických identit u magnátských elit Rzeczypospolité

Předpokládáme-li, že zostřující se protireformační i proti-ortodoxní politika ze strany církve a krále vedla k růstu náboženské xenofobie, změně mentalit a zostření konfesních konfliktů v první polovině 17. století, je třeba si položit otázku, do jaké míry se náboženství skutečně promítalo do jednání hlavních aktérů té doby. Dostávala se konfesní identita do konfliktu s identitou rodovou či zemskou? Byly konfesí předurčeny politické konflikty tehdejší doby a vztahy mezi magnáty?

3.1.1 „Kacíři“ proti „papežencům“ u Radziwiłłů

Za modelový příklad pro zkoumání těchto aspektů jsem zvolil rod litevských Radziwiłłů. Jejich zajímavost v tomto ohledu je jasně dána faktem, že Radziwiłłové byly jedním z mála starých tradičních rodů, který alespoň v jedné své větvi setrval na disidentském vyznání až do krizových let po roce 1648. Zároveň poté právě Radziwiłłové Janusz a Bogusław sehráli zásadní roli při spolupráci se švédskými dobyvateli během Potopy a stali se symboly pro separatistické tendence Litvy a desintegraci Polsko-litevské unie. Už od sedmdesátých let 16. století byl ovšem rod jasně konfesně rozdělen na kalvinistickou větev biržanských Radziwiłłů, kteří byli největšími protektory jinověrců v celé Rzeczypospolité, a katolickou větev nieświežských Radziwiłłů²²⁴. Ti se naopak proslavili jako horliví zastánci rekatolizace a podporovatelé Jezuitského řádu. Obě větve vlastnily ohromné pozemkové majetky a pyšnily se též dědičným říšským knížecím titulem, který pro rod získal Mikołaj Radziwiłł "Černý". Do poloviny 17. století také osobnosti z obou větví zásadním způsobem ovlivňovali litevskou politickou scénu.

Konfesně mezi oběma větvemi rodu nemohl být větší kontrast. Kolem knížete Mikolaje Krzystofa „Sirotky“ se po jeho konverzi vytvořila v rekatolizační propagandě přímo legenda vzorového neofyty, syna arcí-heretika, který přestoupil pod vlivem kardinála Hozja i Piotra Skargy na pravou víru, přesvědčil ke konverzi všechny své bratry, zřídil v Nieświeži jezuitskou kolegiátu a nechal vykoupit a

²²⁴ Ke genealogii rodu Radziwiłłů: ZIELIŃSKA, Teresa: Radziwiłłowie herbu Trąby – dzieje rodu, in: Górczyński, Sławomir a kol.: Radziwiłłowie herbu Trąby, Warszawa 1996, 3-43.

spálit veškeré exempláře kalvínské Brzeské bible vydané jeho otcem²²⁵. Evangelický historik Henryk Merczyng sice podobně hagiografický popis Radziwiłłovy zbožnosti zpochybňuje a píše mj. „*Sirotek měl daleko od typu horlivce, jakým se stal v 17. století jeho synovec, kancléř Albrycht Stanisław*“²²⁶, domnívám se však, že ani Merczyng nedokázal dobře postihnout vzájemný vztah konfesní, rodinné a politické identity, jež určoval jednání nejenom Mikolaje Krzystofa, ale i jeho výše jmenovaného synovce knížete Albrychta Stanisława, který už přitom patřil do nové jezuitské vychované generace.

O upřímné katolické zbožnosti knížete Mikolaje Krzystofa na základě dostupných pramenů nemůže být dle mého názoru pochyb. Rozhodně to byl jeho vliv, který výrazně přispěl ke konverzi jeho mladších bratrů, svou zbožnost dokazoval i na dále, mj. též poutí do Svaté země v letech 1582-1584²²⁷. Snad v tom hrála roli i jeho syfilitická choroba, kterou od mládí trpěl²²⁸, a která mu zavdávala důvod k modlitbám. Zajímavé doklady o povaze jeho zbožnosti a vztahu s rodinou nalezneme především v jeho korespondenci. Mikołaj Krzystof udržoval čilý styk se svými kalvinistickými příbuznými, obzvláště slavným heretickým předákem Krzystofem „Bleskem“ Radziwiłłem²²⁹. Nábožensky snad nejhorlivější dopis ovšem napsal jeho novomanželce Katarzyně Ostrožské, která, ač z pravoslavného rodu, byla po matce vychována v katolické víře²³⁰. V dopise ji varuje před vlivem jejího muže a konverzí k jeho víře: „*Vzpomeň Vaše Milosti, že, ač jsi manželovi jako své hlavě vši poslušností povinna, svou duší a svědomím odpovídáš jen samému Bohu... Nedej se Vaše Milosti v té věci ani láskou, ani hněvem ani rozkázáním svého manžela přesvědčit (...) Modlitbou a neporušenou vírou Vaší Milosti Pán Bůh obměkčí srdce Jeho Milosti pana podčísníka* (Krzystof „Blesk“ Radziwiłł, pozn. autora), *že se i on sám k pravdivé církvi navrátí a opustí tu frašku, jež smysl nemá a slovem Božím nazývá ďábelskou nauku.*“²³¹ Mikołaj Krzystof těžko mohl doufat v konverzi svého zapáleného bratrance, jak je však patrné, snah o náboženské působení v rodině se nevzdával. Při jiné příležitosti gratuloval Krzystofovi k narození syna slovy: „*Pána Boha prosím, aby srdci Vaší Milosti dar ducha svého svatého seslal, abys s tou potěchou i duši získal a se svým potomstvem se z pravé víry těšil. Pán*

²²⁵ Srov. KNEIFEL: Geschichte, str. 33.

²²⁶ MERCZYNG: Mikołaj Krzystof, str. 7.

²²⁷ Slavným se stal Radziwiłłem vlastnoručně sepsaný cestopis z této pouti: RADZIWIŁŁ, Mikołaj Krzystof: Peregrinacia Abo Pielgrzymowanie do Ziemie Świątety... /Pana I. M. P. Mikołai Chrisztofa Radziwila, Xiążecia na Ołyce y Nieświzu... Przez Jeo M. X. Thomasa Tretera... ięzykiem Lacińskim napisana y wydana: A przez X. Andrzeia Wargockiego na Polski przełożona, Krakow 1611.

²²⁸ MERCZYNG: Mikołaj Krzystof, str. 6.

²²⁹ Krzystof „Blesk“ Radziwiłł (1547-1603), kníže, kalvinista vilenský vojvoda a velký litevský hejtman, mocný ochránce protestantů a vojevůdce.

²³⁰ V tehdejší Rzeczypospolite se jednalo o velmi obvyklou tradici. V případě konfesně smíšeného náboženství byly často dcery vychovávány ve víře matky, zatímco synové ve víře otce.

²³¹ List Mikolaje Krzystofa Radziwiłła kněžně Katarzyně, z knížat Ostrožských Radziwiłłové, 12. listopadu 1578, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 13-14.

*je dobrý k tomu, kdo v jeho kostele mu slouží, a ne v těch kotcích heretických...a za tebe v pravdivém kostele budu prosit.*²³²

Upřímně znějící rady Katarzyně o oddělení nutné manželské poslušnosti a víry jsou ve skutečnosti symptomatické i pro celé jednání Mikolaje Krzystofa. Různost ve víře oběma bratrancům rozhodně nebránila ve spolupráci v dalších oblastech, v úzkém politickém a i osobním kontaktu. Jak z korespondence vyplývá, jejich politická spolupráce byla velmi úzká a řídila se v první řadě zájmy rodiny Radziwiłłů, v druhé pak zájmy Litvy, jak ji ze svého pohledu zemské identity chápali.

Merczyng správně naráží na paradoxní situaci, kdy kníže Mikołaj Krzystof ještě 6 let po své konverzi udržoval ve Vilně ve svém paláci svatyni kalvinistů, než ji konečně uzavřel²³³. K tomu přistoupil až v době, kdy usiloval o prosazení svého bratra Jerzyho na stolec biskupa vilenského. Ve svém dopise stávajícímu vilenskému biskupovi Walerianu Protasewiczovi²³⁴ Radziwiłł přímo psal: *„Vidím, že se Vaše milost podivuje, že tak dlouho trpím jak onu synagogu²³⁵, tak i ve svých městečkách dávno mým otcem usídlené heretiky, ale co činit, když v jednom mi bránila autorita JMti vojvody vilenského (Mikołaj Radziwiłł „Rudý“, pozn. autora), v druhém úcta k rodičům, a časy také nebyly příznivé tomu, aby se mohlo činit vše, co by se činit mělo.“* O titul vilenského biskupa šlo Radziwiłłům, jak katolické, tak kalvínské větvy, při uzavření vilenského kalvinistického sboru především, jak vyplývá i z další části dopisu: *„Synagoga v tom nešťastném našem domě, jež je tomu jednání (jmenování Jerzyho Radziwiłła biskupem, pozn. autora) největší překážkou, by už dávno nebyla, kdybych věděl, že to nezpůsobí velké rozbouření. Proto se tomu snažím zabránit jednáním a píši list do Jeho Milosti pana vojvody vilenského, dáváje mu vědět, že synagoga brání tomu, aby se můj bratr stal koadjutorem. Vím, že Jeho Milost pan vojvoda je úřadu mého bratra nakloněn a proto bude muset hodně přemýšlet, co činit.“*²³⁶ Z těchto úryvků je jasné patrné, v jak složité situaci se tehdejší aktéři pohybovali a jak relativní bylo konfesní rozdělení u vysoké aristokracie této doby, přestože o faktických náboženských rozdílech v jejich mentalitách nemuselo být nutně pochyb. Nepřekážely jim ovšem v udržování spojení plynoucích z jejich rodinných a zemských identit, či z pragmatických politických důvodů. Zvláště, když se většina politických otázek náboženství nijak přímo nedotýkala. Skargovské nekompromisní tažení vůči herezi nemělo u většiny politické elity Rzeczypospolité své místo, alespoň

²³² List Mikolaje Krzystofa Radziwiłła Krzystofu „Blesku“ Radziwiłłovi ze Sandoměře 8. dubna 1585, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 19.

²³³ MERCZYNG: Mikolaj Krzystof, str. 8-9.

²³⁴ Walerian Protasewicz (1505-1579), od roku 1556 biskupem vilenským, pozval do Vilna jezuity a prosadil založení Vilenské akademie.

²³⁵ „Synagoga“ byl termín se zřejmou negativní konotací, který katolíci používali pro svatyně reformovaných náboženství.

²³⁶ List Mikolaje Krzystofa Radziwiłła Walerianu Protasewiczovi vilenskému biskupovi, 16. června 1574, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 6-7.

ne z důvodu konfese jako takové. Odtud také pramenily časté výtky na nedostatek horlivosti katolickým magnátům i vysokému kléru, zejména z Říma a od cizinců v Rzeczypospolité působících.

V případě Mikolaje Krzystofa je možné též vycházet z předpokladu, že jeho „liknavost“ ve vztahu k heretikům byla dána též faktem, že sám vyrůstal jako kalvinista a i po upřímné konverzi se dál částečně cítil zavázán úctou svému otci. Zvláště, když se pohyboval v prostředí dosud do velké míry nábožensky tolerantním a propleteném. To již tak docela neplatilo o představitelích další generace Radziwiłłů, působících už v průběhu 17. století, kdy se i celkové klima náboženské tolerance rychle proměňovalo. Přesto můžeme v rámci Radziwiłłovského rodu dále pozorovat velmi analogický vztah mezi hlavními představiteli katolické a kalvinistické větve, dlouholetým litevským kancléřem Albrychtem Stanisławem Radziwiłłem a Krzystofem Radziwiłłem, vůdcem tábora jinověrců. Oba v politických a rodinných záležitostech velmi blízce spolupracovali, jak vysvítá i z Albrychtových vlastních pamětí, v nichž přitom jinak velmi často zdůrazňuje svou náboženskou horlivost. Dle jeho zápisků z konvočního sejmu roku 1632 zde spolu oba trávili v úzkém kruhu prakticky veškerý čas, včetně obědů v hospodě²³⁷.

Výmluvně působí především epizoda se jmenováním nového vilenského vojvody nedávno korunovaným králem Vladislavem IV. Navazuje na poslední desetiletí Zikmundovy vlády, kdy byl Krzystof Radziwiłł po roztržce s králem okázale ignorován při rozdělování úřadů. Nejvlivnější litevský magnát a vůdce disidentů tak stál mj. dlouho i mimo senát. K usmíření knížete s králem těsně před jeho smrtí sám Albrecht Stanisław napsal: *„Kníže Radziwiłł byl přijat do milosti královské po několika letech královského hněvu, bez žádné příčiny knížetem dané. Rozplakal se téměř král, kdyby se to však stalo dříve, lépe by bylo Rzeczypospolité. Nechtě Pán Bůh odpustí těm, kteří pro svůj soukromý prospěch falešnými pomluvami knížete Radziwiłła před svým pánem osočovali.“*²³⁸ Krzystof Radziwiłł tak vystupoval na počátku jako spojenec nového krále a vedl též vojenskou kampaň na odražení útoku Moskvy. Když ovšem po úmrtí staříckého Lwa Sapiehy mělo dojít k novému jmenování vojvody vilenského, vyslovil král záměr dát přednost uniátovi Janu Tyszkiewiczovi²³⁹, což knížete nemálo rozhněvalo. Albrecht Stanisław se poté rozjel ke králi, a coby prostředník svého příbuzného na panovníka důrazně udeřil a trpce mu vyčetl, že neocení veliké zásluhy knížete Radziwiłła, který byl neprávem přehlížen v udělování úřadů. *„Bolestí, kterou je zasažen z nepřízně Vaší královské Milosti, kterou doznal včera, kdy mu VKM veřejnou averzi ukázala neudělením úřadu, zcela ztratil ochotu k pokračování svých služeb VKM...Ještě, říkám, je čas, aby VKM tomu zlému zabránila“*²⁴⁰. Ostrá

²³⁷ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, 17-33.

²³⁸ Tamtéž, zápisek 5. dubna 1632, str. 5.

²³⁹ Janusz Skumin Tyszkiewicz (1570-1642), vojvoda troický a vilenský, pocházel z ruského ortodoxního rodu, byl jedním z hlavních magnátských představitelů Brestské unie.

²⁴⁰ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, zápisek z 9. června 1633, str. 167-168.

intervence byla úspěšná a kalvinista Krzysztof Radziwiłł se stal díky katolíkovi prvním mezi litevskými vojvody.

Je patrné, že v záležitostech, které se přímo nedotýkaly náboženství, nehrály konfesní rozdíly přes oboustrannou vyhraněnost mezi Radziwiłły roli. Prim hrála i v atmosféře vrcholící protireformace rodová identita a politické vazby. To ovšem neznamená, že by vťahy mezi představiteli obou větví rodu byly vždy ideální. K rozporům docházelo většinou právě tehdy, dostávaly-li se do konfliktu přímo jejich identity náboženské. Mikolaj Krzysztof „Sirotek“ v otázce zrušení vilenského kalvínského sboru postupoval ještě velmi opatrně. Náboženské konflikty se však od konce 16. století v Rzeczypospolité i v samotném Velkoknížectví litevském a Vilně postupně vyhrocovaly a také každý z Radziwiłłů stál na jiné straně barikády. Bylo tomu tak i během druhého uzavření kalvínského sboru ve Vilně roku 1639.

3.1.2 Vztahy mezi magnáty a vliv náboženské a zemské identity

Valná většina vztahů mezi magnáty se přirozeně neodehrávala v tak úzkém rodinném kruhu jako mezi oběma větvemi Radziwiłłů. Analogický obraz interkonfesijních kontaktů a aliancí ovšem nalezneme i na dalších příkladech mimo nejbližší rodinu. Z dalšího pohledu do korespondence biržanských Radziwiłłů vysvítají úzké kontakty s mnohými katolickými špičkami Rzeczypospolité, včetně Jana Zamojského. Není žádným tajemstvím, že Radziwiłłové udržovali veskrze standardní vztahy dokonce i s litevskou biskupskou správou, v jejímž obsazování měli coby místní vrchnost sami paradoxně silný hlas. Zajímavé distinkce osobnějšího ražení nám ovšem může nabídnout především korespondence se Lwem Sapiehou, litevským magnátem, který sám vyrůstal na dvoře knížete Mikołaje Radziwiłła „Černého“, pod jehož vlivem konvertoval ke kalvinismu, aby záhy opět změnil víru na katolictví²⁴¹ a stal se s podporou krále jedním z nejmocnějších mužů na Litvě a Radziwiłłovským konkurentem. Vztah Sapiehy k Radziwiłłům tedy vycházel z původních klientských i konfesních vazeb, ovšem tato situace se brzy změnila a Krzysztof mladší Radziwiłł i Lew Sapieha se dostali do výrazně odlišných konfesních i politických táborů.

Z dopisů Radziwiłłům z konce 16. století a 17. století je zřetelný velmi blízký vztah a politická spolupráce, zejména v záležitostech týkajících se litevské politiky vůči Koruně. Tak psal již po své konverzi „Blesku“ Radziwiłłovi o radu s redakcí nového Litevského statutu, stejně jako o novém králi Zikmundovi a jeho počáteční nechuti k Litevcům: *„lehce srozumět jaké k nám v srdci chová city. Avšak královské srdce je v Božích rukách a ten, patřící na křivdy naše, může obrátit srdce svého pomazance k nám lépe, což Pane Bože dej, aby se stalo.“*²⁴² Při jiné příležitosti zase děkoval za Radziwiłłem

²⁴¹ Ke konverzi Lwa Sapiehy viz LIEDKE: *Conversions*, str. 293-294.

²⁴² List Lwa Sapiehy Krzysztofu „Blesku“ Radziwiłłovi z Miedzyrzecza 14. září 1588, in: *Archiwum domu Radziwiłłów*, str. 198.

darovaného uloveného losa a následně dodal „podobně jsem se jak živ neopil, jako u Vaší knížecí Milosti.“²⁴³ Ve stejném listě ovšem připomněl i svoji náboženskou identitu a vysvětlení svých tolerantních postojů, jež v dopise zapálenému kalvinistovi těžko překvapí. Zároveň však zmínka o dalších katolících zřejmě dobře vyjadřuje tehdejší vnímání této otázky v Rzeczypospolité: „Jsem katolík, ale nepřejí své otčině, aby u nás bylo jako ve Francii. Vím také, že je mnoho katolíků, kteří si to nejen nepřejí, ale kdyby k něčemu mělo dojít, budou tomu oponovat, ježto by to byla zhoubou naší vlasti. Francouzská země nemá kolem sebe takové nepřátele jako Polsko s Litvou.“²⁴⁴

Podobné vztahy Sapieha později udržoval i s „Bleskovými“ syny, Krzystofem a Januszem. Během rokosze stál na straně krále, ovšem snažil se především o zprostředkování mírového řešení. Posléze zřejmě i jeho vliv přispěl k amnestii pro jednoho z vůdců rokosze, kalvinistu Janusze Radziwiłła. Právě tomu adresoval v roce 1612 z ruského tažení dopis, kde ho prosil: „Jestli mě Pán Bůh z toho mizerného světa vezme, rač být milostivým panem, poručníkem a obráncem mých dětí, pokorně o to VKM mého milostivého pána žádám. Smiluj se pouze a do víry své je neved'. Nech je ve víře katolické, kterou od rodičů převzaly...a Pán Bůh bohatě to Vaší knížecí Milosti v království nebeském oplati“²⁴⁵. Není složité říci, co by na kalvinistu v království nebeském řekl Piotr Skarga. Těžko však lepšího dokladu, že náboženské rozdělení sice v myslích lidí existovalo a hrálo svou roli, zároveň však u velké části magnátstva ani v 17. století nebylo rozhodující dělicí čarou a určujícím prvkem aliancí, který by přebil vše ostatní. Podobně i zmíněný Janusz Radziwiłł jmenoval v závěti jedním z opatrovníků syna Bogusława svého starého katolického spolubojovníka Zebrzydowského²⁴⁶.

Vztahy Sapieha s Radziwiłły ovšem nezůstaly růžové navždy. Je charakteristické, že jejich zhoršení nesouviselo ani tak s náboženstvím, jako se soupeřením o úřady a moc na Litvě. Zatímco Sapiehova kariéra strmě stoupala, coby katolík a královský straník se stal velkým litevským kancléřem, vojvodou vilenským i velkým polním hejtmanem, Krzystof Radziwiłł se dostal na dlouhá léta do královské nemilosti a byl držen i mimo senát. V korespondenci je zachycen především jejich ostrý konflikt o úřad velkého litevského hejtmanství, nejvyšší vojenské funkce. Dle tradice na něj měl být jmenován právě Radziwiłł, coby dosavadní polní hejtman. V listě z prosince 1622 nejprve Sapieha Radziwiłła varoval, že se sice velmi snaží pro něj velkou bulavu získat ²⁴⁷, avšak: „Patřím u Vaší knížecí Milosti náboženský zápal a nemalou nenávisť proti katolické víře. Nebožtík pan Jakub Potocký, vojvoda braclavský, byť byl evangelíkem, přece měl u svého vojska vždy řádové bratry či katolické kněze. To

²⁴³ List Lwa Sapiehy Krzystofu „Blesku“ Radziwiłłovi z Markowa 29. ledna 1590, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 205-206.

²⁴⁴ Tamtéž, str. 206.

²⁴⁵ List Lwa Sapiehy Januszi Radziwiłłovi z tábora pod Fiedorowskiem 30. listopadu 1612, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 257.

²⁴⁶ Viz WASILEWSKI: Zarys dziejów, str. 12.

²⁴⁷ Bulava – palcát, odznak úřadu hejtmana.

Vaše knížecí Milost nikoli pouze nečiní, ale snad i ty kněze, kteří jsou při katolických rotách, pronásleduje. Bylo sem psáno z tábora, že když se na šancích objevil jezuita, pan vojvodič smolenský s panem Kochlewským²⁴⁸ mu nadávali, zneuctili ho a málem nepobili, což VKM činí velkou škodu nejen u Jeho královské Milosti.“²⁴⁹

Není pochyb o tom, že Radziwiłłova ostentativně propagovaná víra královský dvůr velmi provokovala, byť to zřejmě nebyl hlavní důvod roztržky s králem. Ta měla původ v politických různicích, původně především v příměří, které hejtman uzavřel, z pohledu Zikmunda III. nevýhodně, se Švédy právě roku 1622 v srpnu²⁵⁰. Do té doby byli vztahy mezi králem a knížetem relativně korektní. Krzystof se ani nepřidal ke svému bratrovi Januszovi během rokosze. V následujících letech narůstal konflikt Krzystofa nejen s králem, ale i se Sapiehou. Právě on totiž nakonec v roce 1625 obdržel úřad velkého hejtmana. Při následném obnoveném tažení proti Švédům oba hejtmané ostentativně nespolupracovali a vyměňovali si rozezlené dopisy. V jednom Sapieha Radziwiłła napomíná, ať stáhne svou kozáckou korouhev z jeho pozemků a nahradí škody²⁵¹. V listopadu již očividně rozzlobeně dodává: „*Prosím zanechte Vaše Milosti psaní takových listů mé osobě. Nyní se račte uklidnit a své pero urychleně brzdit.*“²⁵²

Zmínil-li jsem jako jeden z imperativů Radziwiłłovské spolupráce také zájmy litevské, nebylo to náhodou. Zemská identita byla u litevských aristokratických rodů velmi důležitým determinantem jejich politického konání. Litva, coby rovnoprávná autonomní součást svazku Polsko-litevské unie, byla pevným bodem politického programu Radziwiłłů i dalších mocných litevských rodů. Xenofobie vůči cizincům zde byla podobná jako v Polsku, s tím rozdílem, že se obracela i proti Polákům, zvláště když šlo o konkurenci polských a litevských zájmů, či obsazování důležitých úřadů. Na tom nic neměnil ani fakt, že valná část tradičních litevských a ruských rodů byla již do značné míry popoštělá a často držela pozemky i na území Koruny. Jak je pro identity raného novověku příznačné, „Litevec“ nebyl pojem definovaný nacionálně, byl to výraz příslušnosti k určitému území a jeho tradicím²⁵³. Bránění zájmů „Litvy“ a „Litevců“ proti „Polákům“ bylo pro litevské elity přirozeně v první řadě

²⁴⁸ Mikołaj Abramowicz (?-1651) a Piotr Kochlewski (?-1646), oba vysoko postavení Radziwiłłovští klienti.

²⁴⁹ List Lwa Sapiehy Krzystofu Radziwiłłovi z Warszawy 24. prosince 1622, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 273.

²⁵⁰ Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 209.

²⁵¹ List Lwa Sapiehy Krzystofu Radziwiłłovi z Tolloczyna 7. srpna 1625, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 274.

²⁵² List Lwa Sapiehy Krzystofu Radziwiłłovi z tábora 11. listopadu 1625, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 278.

²⁵³ Součástí zdůrazňování vlastní identity a hrdosti bylo i oživení staré legendy o vlastním římském původu. Oproti „sarmatským“ Polákům pak užívali na veřejném fóru argumentu „*my jsme stará římská šlechta, ale vy jste prostí lidé.*“ Viz KOSMAN: Dějiny, str. 114; Partikulární litevská identita je z magnátské korespondence dle mého názoru jasně patrná, týká se to ovšem identity politické. V tomto smyslu je zajímavé srovnání s pamětmi nižší šlechty. Miloš Řezník na příkladu dvou *pamiętniků* dokonce konstatuje, že litevská identita byla v mentalitách podružná. Jedná se nicméně o značně malý vzorek na to, aby se na jeho základě dalo zobecňovat, srov. ŘEZNÍK: K problematice, str. 234-240.

obranou jejich vlastního mocenského postavení. Což bylo něco, za čím se dokázali čas od času na krátko sjednotit litevští magnáti napříč konfesemi i aliancemi. Jako v případě protestu proti jednostranné volbě Zikmunda III. polským sněmem, či při jmenování Poláka Bernarda Maciejowského biskupem vilenským v rámci Zikmundových plánů na větší integraci obou zemí²⁵⁴. Litevci si svou výlučnost v rámci Unie žárlivě střežili. I z korespondence mezi litevskými magnáty je tento postoj zřejmý, ani u Radziwiłłů, ani u litevského kancléře Lwa Sapiehy se o Polácích, či v době krále Báthoryho o Maďarech, nehovoří příliš lichotivě²⁵⁵. Zároveň je zřejmé, že litevská politická identita nikterak nezávisela na konfesních záležitostech.

Doklady o činnosti magnátů v první polovině 17. století jsou z čistě náboženského pohledu často extrémně nesourodé. Z jedné strany vidíme Krzystofa Radziwiłła úporně bránit věc protestantů, ba přímo provokovat katolický tábor svou averzí vůči kněžím v armádě, při jiných příležitostech zase daroval značnou sumu peněz varšavským jezuitům či v souladu s poslední vůlí bratrance Jana Albrychta Radziwiłła žádat vilenského biskupa o souhlas s pozváním dominikánů, kteří se na něj sami obraceli²⁵⁶, motivován pravděpodobně politickými i rodinnými motivy. Politickým a rodovým zájmům byla v jednání elit Rzeczypospolité dávána často přednost, stejně tak osobní svazky nebyly determinovány výhradně konfesním rozdělením. To však neznamená, že náboženské konflikty v dané době neexistovaly a jejich intenzita se vstříc polovině století nezvyšovala. Ani to, že by političtí aktéři nebyli často velmi upřímně věřící lidé, byť se za náboženským fanatismem i na katolické straně v mnoha případech skrýval spíše pragmatický mocenský záměr. V tomto ohledu fungovalo náboženství v této době jako vynikající záminka, nelze ho však podobným způsobem v jednání elit zužovat.

V tehdejších vztazích je možné vidět velmi barvitou směs často protichůdných identit a z nich plynoucích loajalit. Ty se přenášely i na nižší patra magnátské klientely. Jak píše polský historik Jan Dzięgielewski: *„Straníky Krzystofa Radziwiłła byli téměř všichni litevští disidenti, ale nikoli pouze oni. Mnozí katolíci i pravoslavní, příbuzní buď se samotným hejtmanem, či s jeho nejbližšími spolupracovníky, či svázaní s Radziwiłłem kvůli kariéře, vykonávali jeho rozkazy stejně horlivě“*.²⁵⁷ Pravdou však je, že rozhodující většina klientely biržanských Radziwiłłů byla disidentská, především kalvínská a ariánská. Podobně to bylo i s elitními vojenskými oddíly a omezená konfesní disciplinace

²⁵⁴ Srov. WISNER: Wyznanie, str. 132, tentýž: Zygmunt III., str. 18-40, 217-218.; O protestu Litevců proti Maciejowskému detailně Paweł Piasecki: PIASECKI: Kronika, str. 144-145.

²⁵⁵ Srov. List Mikolaje Krzystofa Radziwiłła Krzystofu Mikolaji „Blesku“ Radziwiłłovi, duben 1579, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 15; List Lwa Sapiehy Krzystofu Radziwiłłovi 12. března 1585, in: Archiwum domu Radziwiłłów, str. 179.

²⁵⁶ Srov. WISNER: str. 139.

²⁵⁷ DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 24; Dzięgielewski zdůrazňuje důležitost klientských a příbuzenských vztahů v prvé řadě právě pro Litvu, kde si tak Radziwiłłové udržovali v poslaneckých delegacích převahu.

probíhala i u radziwiłłovských venkovských poddaných²⁵⁸. Společný boj za náboženská práva se často přeměňoval v politické aliance, a to postupem času mnohem výrazněji než dříve. Bylo to jistě dáno i tím, že disidentských magnátů už ke konci vlády Zikmunda III. mnoho nezbylo²⁵⁹. Konfesionalizace života v rámci Rzeczypospolité v oblasti vytváří klientelistických sítí i magnátské spolupráce tedy existovala, byť ještě zdaleka ne v takové míře jako na západě Evropy, jak dotvrzují četné výjimky. Její míra se ale v průběhu 17. století zřetelně zvyšovala.

3.2 Náboženské konflikty v období triumfu rekatolizace

Předpoklad, že od konce 16. století docházelo v Polsko-litevské unii ke slábnutí náboženské tolerance, zotřování konfesních konfliktů a změně mentalit v důsledku systematické post-tridentské anti-reformace, byl v této práci už několikrát použit. Najdeme ho také bohatě zastoupen v odborné literatuře a co je důležitější, změny v náboženské toleranci byly jasně vnímány i dobovými pamětníky. Velmi často je v kronikách, zpravidla reformovaných autorů, dáována doba Zikmunda III. do kontrastu se zlatým obdobím tolerance za Zikmunda II. Augusta, kdy žily jednotlivé konfese – podle těchto pamětnických narativů – ve vzájemném souladu. Arián Andrzej Lubieniecki celou svou *Poloneutichu* pojal jako historickou argumentaci „šťěstí Polského království“, které plynulo z náboženské tolerance, a které bylo poté „odčarováno“ dvěma náboženskými exekucemi v roce 1611²⁶⁰, za což Rzeczpospolitou stíhaly boží tresty²⁶¹. Podobně si na netolerantnost mezi konfesemi na začátku 17. století v porovnání s předchozím obdobím stěžoval ve svém deníku litevský evangelík Teodor Jewłaszewski. Marně vzpomínal na to, jak byl ještě za krále Báthoryho pozván vilenským kanovníkem na oběd, byť se tomu přítomní Italové tuze divili²⁶².

Do jaké míry však tento popis odpovídal obecné realitě života v Rzeczypospolité? Nebyl pouze výrazem zklamání nad ústupem reformace? Jistě není náhodou, že se jednalo právě o evangelické autory, kteří tento kontrast vyjadřovali. Jak je přitom patrné i z analýzy vztahů Radziwiłłů, nelze ani pro první polovinu 17. století vykopat mezi jednotlivými konfesemi příkop, který by jasně determinoval vztahy mezi lidmi různé víry. I při bližším pohledu je ovšem zřejmé, že náboženských

²⁵⁸ Srov. BRÜNING: *Unio non est unitas*, str. 363-365; RACHUBA: Kandydaci P. Kochlewskiego do urzędów litewskich 1635, in: *Kwartalnik Historyczny*, roč. 89, 1992, č. 1, str. 91-103; WASILEWSKI, Tadeusz: *Zdrada Janusza Radziwiłła w 1655 r. i jej wyznaniowe motywy*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, roč. 18, 1973, str. 140-141; Wasilewski udává registr husarské a těžké kozácké korouhve Janusze a Bogusława Radziwiłłů.

²⁵⁹ Úzká spolupráce je ve 2. části první poloviny 17. století patrná mezi zbylými magnátskými předáky kalvínské, česko-bratrské i ariánské denominace, Radziwiłły, Lesczyńskými a Jurijem Nemyryčem, viz dále.

²⁶⁰ Z náboženských důvodů byli tehdy popraveni italský kalvinista Franco de Franco ve Vilně a ariánský měšťan Iwan Tyszkiewicz ve Varšavě, viz dále.

²⁶¹ LUBIENIECKI: *Poloneutichia*; plný název práce zní „*Poloneutichia neboli Polského království štěstí, a přitom i Velkého knížectví litevského. A potom toho štěstí klopýtání v letech 1612 a 1613*“

²⁶² JEWŁASZEWSKI: *Pamiętnik*, str. 12-13, Srov. KOSMAN: *Protestanci*, str. 77-78.

konfliktů přibývalo, přibývalo i persekucí a jejich hlavním společným jmenovatelem byla katolická protireformace .

3.2.1 Náboženské nepokoje ve městech Rzeczypospolité

Tab. č. 3: Největší protireformační nepokoje ve velkých městech Rzeczypospolité

Rok	Město
1574	Krakov
1581	Vilno
1587	Krakov
1591	Krakov
1596	Poznaň
1611	Vilno
1616	Poznaň
1620	Lublin
1627	Lublin
1639	Vilno

Otevřeně vyhrocená situace mezi konfesemi nastávala především ve velkých městech. Ta svým počátku multikonfesijním charakterem, počtem i charakterem obyvatelstva, zahrnujícího měšťany, řemeslníky, chudinu i studenty, tvořila ke spontánním nepokojům ideální prostor. Zvláště když je zfanatizovaly projevy z jezuitských kazatelen. „*Na kázáních, ve školách, v náboženských bratrstvech – všude bylo slyšet výzvy k vypuzení heretiků z měst*“, píše Janusz Tazbir²⁶³. Velké množství katolických městských nepokojů lze zároveň částečně přičíst i královské politice, resp. její absenci. Jak je patrné z časové osy, velké bouře v sídelním královském městě Krakově, které rozhodujícím způsobem zasáhly reformaci zde, se odehrály ještě za druhého a třetího interregna, zatímco další velké bouře následovaly za Zikmunda III. Absence královské moci a zmatky interregna a zároveň následná ignorace vážnějších postihů pro útočící katolíky ze strany Zikmunda III. vytvořily pro katolické nepokoje ideální podmínky. Naopak relativně tvrdě nepokoje stíhal Štěpán Báthory²⁶⁴.

Schéma městských nepokojů bylo vždy velmi podobné. Hlavní úlohu zpravidla hráli katoličtí studenti, ke kterým se přidal dav zburcovaný z řad katolických měšťanů a plebsu a vzal útokem protestantské svatyně. Studenti se mohli opřít o ochranu své akademie. „*Dokonce i všelijaký neřád, ukrytý za studentským titulem, se chce nad tribunály a magistrát povyšovat a uzurpovat si větší práva než nejurozenější a nejzasloužilejší šlechtic? To není již porušení pouze našich práv křesťanských, ale též*

²⁶³ TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancje, str. 117; Srov. KOSMAN, Marcei: Konflikty wyznaniowe w Wilnie, in: Kwartalnik historyczny, roč. 79, č. 1, str. 12.

²⁶⁴ Srov. TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancje, str. 118, 140.

*práva světského, ba přímo práva přirozeného!*²⁶⁵, psal kníže Krzystof Radziwiłł ve své stížnosti na nepokoje a žádosti o podporu na proszowský²⁶⁶ sejmík ještě v roce 1640. První nepokoje však začaly již podstatně dříve. V Krakově roku 1574 studenti University spolu s dalším davem po tři dny dobývali kalvínskou svatyni v Brogu. To se jim nakonec povedlo, svatyně byla zdevastovaná a útočníci se zmocnili i zde uložených depozit několika evangelických šlechticů, dohromady za 100 tisíc zlatých²⁶⁷. V daný moment se davu neodvážila postavit ani přítomná posádka krakovského zámku a až zpětně bylo před radnicí popraveno 5 neurozených účastníků. Celá událost byla hlasitě chválena předáky protireformace, včetně výše zmíněného výroku kardinála Hozja, a stala se prakticky vzorem pro další nepokoje. Ty po Krakově následovaly i v dalších měsících a obracely se proti protestantským procesím, domům i hřbitovům.

Kalvínská kaple Brog byla davem napadena ještě dvakrát. Je charakteristické, že i po druhé tomu bylo za interregna, po smrti krále Štěpána, za jehož vlády se situace díky jeho energickým zásahům částečně uklidnila. Třetí útok následoval již za Zigmunda III. Jak píše evangelický kronikář Woiciech Węsierski: *„Svévolní studenti a chamrad’ zaútočili na svatyni, nejenže všechno vybrali a vyloupili, ale celý dům zapálili, že pouze samotné stěny zůstaly. Na ten oheň se, jak někteří tvrdili, měl dívat sám JM král.“*²⁶⁸ Zmínka o královské účasti je snad jen výtvorem obrazotvornosti, pravdou ale je, že protestanti se od královské moci za Zigmunda III. těžko mohli nadát nějaké ochrany. Po třetím útoku jim královský mandát dokonce zabránil svou vypálenou svatyni obnovit²⁶⁹. Krakovští kalvinisté tak své centrum museli přenést za zdi města, do blízké šlechtické usedlosti Alexandrowic. I poté se ovšem katolické nepokoje ve městě obraceli proti domům význačných protestantů.

Podobně byly pomocí nepokojů a „tiché protireformace“ postupně odsunuty za městské zdi svatyně kalvinistů i ariánů ve valné většině královských měst Rzeczypospolite²⁷⁰. Výjimku tvořily královské Prusy a dlouho i litevská metropole Vilno. Zde se mohli kalvinisté dlouho těšit z ochrany Radziwiłłů i obecně větší váhy nekatolíků. Po uzavření svatyně v Radziwiłłovském paláci knížetem Mikolajem Krzystofem „Sirotkem“ se o její znovuotevření ve městě postaral v roce 1584 jeho strýc Mikołaj Radziwiłł „Rudý“²⁷¹. Vedle ní zde byla též svatyně luteránská i svatyně řecko-ortodoxní. Ani Vilno

²⁶⁵ List knížete Krzystofa Radziwiłła staršího na proszowský sejmík, z Vilna 28. února 1640, in: Akta sejmikowe wojwództwa krakowskego, sv. 2, č. 92, str. 242-243.

²⁶⁶ Proszowice – městečko poblíž Krakova, tradiční místo vlivného malopolského sejmíku.

²⁶⁷ WĘGIERSKI, Woiciech: Kronika Zboru Ewangelickiego Krakowskiego, Krakow 1817, str. 21-22.

²⁶⁸ Tamtéž, str. 46.

²⁶⁹ TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancje, str. 121.

²⁷⁰ Srov. MÜLLER, Michael: Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania, in: Ole P. Grell, Bob Scribner (ed.): Tolerance and intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, str. 266.

²⁷¹ KOSMAN: Protestanci, str. 77.

ovšem po otevření jezuitské Akademie nebylo ušetřeno náboženských nepokojů a útoků na protestantské i ortodoxní svatyně²⁷².

Ten nejvýznamnější a pro kalvinisty poslední přišel v roce 1639, již za vlády Vladislava IV. Ten se sice snažil vystupovat v náboženských otázkách o poznání smířlivěji než jeho otec, situace na mnoha místech se ovšem spíše dále vyhrocovala. Popis vilenských nepokojů z roku 1639 se různí. Katolická strana zdůrazňovala, že započaly kalvínskou provokací. Podle popisu Albrychta Stanisława Radziwiłła bylo ve dnech před útokem z kalvínské svatyně opakovaně házeno kameny na katolická procesí benediktýnů a bernardýnů. Poslední kapkou pak měl být incident se znesvěcením průčelí kostela. „*Heretik Piekarski se opil a s kumpány vystřelil z luku jedenáct střel, z nichž několik uvízlo v obraze sv. Michala, další v kostelním kříži, jedna střela proletěla kostelním oknem na chór a málem trefila modlíci se mnišku.*“²⁷³ Na to se seběhl dav a začal útok na kalvínskou svatyni. „*Avšak ta byla dobře zatarasena, a když ji chtěli dobývat, byli odraženi a několik jich bylo zabito. Tak alespoň vyrabovali vedlejší dům. Vojvoda vilenský (kníže Krzystof Radziwiłł, pozn. autora) poslal k magistrátu, aby nepokoje upokojili. Sám heretik (opět kníže Radziwiłł, pozn. autora) poslal pěchotu na obranu synagogy, ke které se na rozkaz magistrátu přidala stráž a měšťané, s velkou hanbou a pohoršením katolíků*“²⁷⁴.

Provokace kalvinistů stojící na počátku nepokojů není vůbec nepravděpodobná. Vztahy mezi konfesemi v Rzeczypospolite nelze vnímat jednostranně jako útočení agresivních katolíků vůči mírumilovným protestantům, vzájemné napětí a netolerance měly kořeny na obou stranách. Provokace kalvinistů či polských bratrů nebyly ojedinělé²⁷⁵. Stále jasnější rozložení sil ovšem stavělo katolíky do pozice síly a dávalo jim iniciativu a podporu královské moci i, jak je patrné z těchto případů, pomoc zfanatizovaného davu. Z popisu vilenského nepokoje vysvítá výrazný rozdíl oproti ostatním městům. Krzystof Radziwiłł, tehdy již vilenský vojvoda, neváhal proti katolickému davu zakročit a nechyběli mu k tomu prostředky, včetně podpory magistrátu. Podle Albrechta Stanisława též využil svého vlivu k přesvědčení vilenského biskupa, aby králi nepsal, a sám podal stížnost na nepokoje a rabování, načež „*zle informovaný král hrozil akademikům pomstou.*“²⁷⁶ Katolická strana ovšem s reakcí nečekala dlouho a přiřkla vinu za celý incident kalvinistům. Král se v tomto i v jiných případech postavil pragmaticky na stranu mocné katolické kliky, která měla jasnou převahu v senátu a její vliv byl stále více rozhodující i v poslanecké komoře. V čele nekompromisní rekatolizační skupiny

²⁷² Viz SCHRAMM: Protestantismus, 211-214; KOSMAN: Konflikty wyznaniowe, str. 11, 17-22.

²⁷³ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, zápisek ze 17. listopadu 1639, str. 429.

²⁷⁴ Tamtéž, str. 230; Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 135.

²⁷⁵ Viz následný popis rakowského případu.

²⁷⁶ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, zápisek ze 17. listopadu 1639, str. 430.

tehdy stáli především krakovský biskup Jakub Zadzik²⁷⁷ a malopolský magnát Jerzy Ossoliński²⁷⁸, kteří otázku procesu na sejmu spojovali se schválením nových subvencí na případný konflikt s Turkem.²⁷⁹ Verdikt o kalvinistické vině, uzavření kalvínské svatyně a jejím přenesení za brány města byl vyneset rozhodnutím sejmu roku 1640 i přes hlasité protesty a urgence královi od Krzystofa Radziwiłła²⁸⁰. To samo o sobě dokládá, jak moc poklesl vliv kalvinistů v senátu, ale i v poslanecké komoře, která bývala jejich baštou. Zvláště, když vůdce kalvinistů kníže Radziwiłł ještě téhož roku zemřel.

Ne vždy ovšem za Vladislava IV. prošly účastníkům nepokoje beztréstně. Tváří tvář dalšímu nepokoji v Krakově neváhal nařídít své pěchotě vypálit salvu do davu ani jinak devótní katolík krakovský vojvoda Stanisław Lubomirski²⁸¹. Katolický tábor se tak rozhodně nedal brát monoliticky. Vladislavova politika byla rozhodně v potírání nepokojů důraznější než jeho otce a leckdy vycházela disidentům vstříc. Záleželo ovšem v první řadě na aktuální politické konstelaci. Jejich intenzitu to ovšem příliš nesnižovalo.

Srovnatelně těžký život jako protestanti a pravoslavní v korunních městech měli katolíci v pruském Gdaňsku, Toruni a Elbingu, které byly většinou luteránské a které si díky své mocenské pozici dokázali svoje náboženské privilegia ubránit i v 17. století. Když v roce 1639 obyvatelé Toruně zabránili chełmskému biskupu v konání katolického procesu, načež se případ také dostal před sejm, připomínal výmluvně Piotr Kochlewski poslancům, že „*Toruń není polský Rakow*“ a cokoli se proti němu má podniknout, musí se nejprve projednat s Gdaňskem²⁸². Celá situace také skončila bez vážného postihu pro město. Přestože časem si zde katolíci skrze krále vymohli alespoň částečné ústupky, dá se říci, že zde v 16. století proběhl proces konfesionalizace obdobný pokatolictění královských měst v období následném. O velké toleranci nemohla být řeč²⁸³.

Při úvahách nad vyhrocenou náboženskou situací ve městech je třeba si též uvědomit, že nepokoje a zbucovaný rabující dav nebyly v podmínkách tehdejších měst Rzeczypospolité nic tak neobvyklého a tyto situace se neomezovaly pouze na náboženské důvody. Také v mnoha konfesně definovaných nepokojích jistě hrály úlohu další aspekty, kdy se na náboženský konflikt nabalily. Antagonizmy

²⁷⁷ Jakub Zadzik (1582-1642), v letech 1628-1635 velký korunní kancléř, od roku 1635 krakovský biskup.

²⁷⁸ Jerzy Ossoliński (1595-1650), od roku 1636 vojvoda sandoměřský, od roku 1643 velký korunní kancléř.

²⁷⁹ Srov. TAZBIR: Dziej polskiej tolerancji, str. 142; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancji, str. 137-138.

²⁸⁰ Srov. KOSMAN: Protestanci, str. 54.

²⁸¹ TAZBIR: Dziej polskiej tolerancji, str. 140; Stanisław Lubomirski (1583-1649), kníže, vojvoda krakovský a ruský, velký korunní podčíšník, jedna z nejvlivnějších osob v Polsku své doby a fundátor mnoha kostelů.

²⁸² Cit. dle TAZBIR, Janusz: Zagłada ariańskiej stolicy, in: Arianie i Katolicy, str. 39; Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancji, str. 134; Záležitost soudu si nakonec vzal na starost sám král Vladislav IV., očividně i s ohledem na jeho právě probíhající spor o cla s pruským Gdaňskem.

²⁸³ Ke konfrontaci luteránů a katolíků v Elbingu viz PAWLAK: Reformacja, str. 23-45, 67-83.

hospodářské, sociální, případně i národnostní²⁸⁴, konflikty mezi měšťany, katolickou chudinou a protestantským patriciátem apod. Konfesní rozdělení ovšem tvořilo zřetelnou osu, po které tyto konflikty probíhaly, a bylo minimálně dobrou záminkou k rabování. Zfanatizovaný katolický dav byl pro rekatolizaci neocenitelným prostředkem k vypuzení protestantů z královských měst, byť brutalita nepokojů se ani zdaleka neblížila událostem Bartolomějské noci a oběti se většinou počítali v řádu jednotek.

3.2.2 Rakowské události a perzekuce ariánů

Varšavská konfederace schválená v roce 1573 sice v teorii svou velmi volnou formulací zahrnovala toleranci všech vyznání a zákaz perzekuce šlechty z náboženských důvodů, bez faktických upřesnění a prováděcích zákonů ovšem znamenala jen velmi chabou právní garanci pro jinověrce a její faktický výklad se v dalších letech posouval dle potřeby. První, kdo to pocítil obzvláště názorně, byli ariáni. Polští bratři byli na počátku 17. století stále relativně rozšířenou odnoží reformace, která se přes své extrémní dogmatické postoje stala pevnou součástí konfesní skladby Rzeczypospolité a mohla v ní svobodně existovat. A to přesto, že i ariáni byli tvrdě zasaženi smrtí jejich nejmnocnějších šlechtických protektorů z řad Kiszků a Radziwiłłů. Jejich hlavním příznivcem v Malopolsku se stal méně významný polský magnát Jakub Sienieński²⁸⁵, vlastník proslulého ariánského městečka Rakowa. Zároveň postupem času antitrinitářské učení ztratilo hodně ze své radikální společenské revolučnosti, se kterou jeho některé odnože propagovaly pacifismus, rovnost lidí i odpor k mocenské správě a držení státních úřadů. Očividný byl v tomto procesu vliv magnátských protektorů, ale logicky i praktická neudržitelnost absolutního dodržování těchto zásad, v první řadě pro šlechtu. Kompromisnějšímu směřování přispíval i tlak na spolupráci s dalšími nekatolickými denominacemi²⁸⁶. Do značné míry byla tato racionalizace analogická k vývoji, jaký v 16. století prodělala v českých zemích Jednota bratrská, původně též společensky velmi extremistická. Alespoň v teorii však zůstali polští bratři nejpacifičtější a nejtolerantnější konfesí v Rzeczypospolité.

Ariáni byli jako nejextrémnější větev reformace přesto prvním terčem mnoha útoků rekatolizace, které se od počátku 17. století výrazně množily. Stejně jako další disidenti byli i ariáni vůči anti-reformaci nejzranitelnější v královských městech. Nepokoje je zasáhly v Krakově i Lublině, který byl jejich největším polským centrem, ale po vypálení jejich svatyní roku 1627 byli z města vypovězeni a

²⁸⁴ V mnoha městech bylo luteránství úzce svázáno s německým měšťanstvem oproti polské převážně katolické většině.

²⁸⁵ Jakub Sienieński (?-1639), polský šlechtic, syn podolského vojvody, dědic Rakowa a zakladatel Rakowské akademie.

²⁸⁶ Srov. WILLIAMS, George H: The Confessio fidei of Jonas Schlichting, in: Socinianism, str. 105-106, Williams zdůrazňuje vliv šlechtických protektorů na kompromisní formulaci ariánského katechismu schváleného na synodu roku 1642; BROCK, Peter: Dilemmas of a Socinian Pacifist in Seventeenth-Century, in: Church History, roč. 63, č. 2, 1994, str. 190-200, Také Brock se zabývá teologickým dílem Szlichtynga a posunem v chápání pacifismu v sociniánské doktríně směrem k více relativním formulacím.

mohli zde konat bohoslužby pouze tajně²⁸⁷. Nutno ovšem dodat, že perzekuce se zpočátku týkaly prakticky výhradně neurozených, o jejichž výrazně horší právní pozici oproti šlechtě už byla řeč. Šlechtická práva zůstávala nezpochybněna.

Nejkřiklavějším případem nástupu militantní netolerance vůči ariánům byla exekuce varšavského měšťana Iwana Tyszkiewiczze, který při přebírání městského úřadu odmítl přísahat na svatou trojici a byl knězem obviněn z rouhání a znesvěcení krucifixu s následným odsouzením k smrti²⁸⁸. Podobná nařčení a obvinění nebyla v procesu s ariány užita zdaleka naposledy, jak uvidíme dále. Odvolací tribunál sice Tyszkiewiczze osvobodil na základě jeho odvolání na Varšavskou konfederaci, nicméně když se do celé věci vložil král²⁸⁹, dopadl proces v konečný neprospěch obviněného, který byl torturován na varšavském rynku. Exekuce vzbudila v Polsku velký ohlas, zvláště v kombinaci s téměř na vlas podobným průběhem procesu s italským kalvinistou Franco de Francem, který byl za velkých protestů disidentů popraven o několik měsíců dříve ve Vilně²⁹⁰. Právě na tyto dvě exekuce reagoval svou Poloneutichiou Lubieniecki. Jednalo se po sedmdesáti letech o první popravy v Rzeczypospolité z náboženských důvodů. Dříve těžko myslitelné exekuce i značně nestandardní průběh obou procesů naznačovaly, že nábožensko-mocenské vztahy se od časů přijetí Varšavské konfederace výrazným způsobem změnily.

Obě popravy i legálnost procesů byly sice nahlas zpochybňovány, ovšem o nějakém aktivním sjednoceném odporu disidentských velmožů nemohlo být příliš řeči. Nejhlasitějším kritikem na sejmu v roce 1611 byl právě arián Jakub Sienieński, ovšem katolická šlechta se ukázala mít jasnou převahu. Janusz Tazbir vystihuje situaci, když píše: *„Slabost jinověrců se stávala očividná. Na sejmu roku 1611 neprosadili zákony proti nepokojům a jediná dvě usnesení se týkala „veřejného bezpečí a trestů pro svévolníky““*²⁹¹. Zároveň je však třeba říci, že tyto dvě exekuce zůstaly opět na dlouho posledními a je třeba je tak vnímat spíše jako výjimku potvrzující pravidlo. Snad i královský dvůr si po nich uvědomil, že podobné rozbourání situace není účelné a vyvolané pohoršení by se mohlo obrátit proti němu. Za opravdový průlom v mantinelech náboženské tolerance a práva považují až rakowský případ z roku 1638.

²⁸⁷ Viz TAZBIR: Zagłada, str. 8; tentýž: Dzieje polskiej tolerancji, str. 123.

²⁸⁸ TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancji, str. 125.

²⁸⁹ Resp. především jeho žena, královna Konstancie Habsburská (1588-1631), devótní katolička s velkým vlivem na královskou politiku, viz TAZBIR, str. 125.

²⁹⁰ Detailně k popravě Franca viz TAZBIR, Janusz: Meczennik za wiare Franco de Franco, in: Reformacja w Polsce, str. 90-105.

²⁹¹ TAZBIR: Meczennik za wiare, str. 101; Srov. TICHÝ, Josef: Walka protestantów na sejmie 1611 roku, in: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce“, roč. 12, 1967, str. 99-116.

Jak už bylo zmíněno, Rakow byl od svého založení místem proklamované absolutní náboženské svobody, kde pod patronátem Sienieńských fungovala proslulá ariánská Akademie a tiskárna²⁹². Na počátku 17. století byl nezpochybnitelným intelektuálním centrem polských bratrů v Rzeczypospolité. Vzhledem k tomu, že pozemky Rakowa byly soukromým vlastnictvím Sienieńského, nebyla rekatolizace sto na zdejší obyvatele dosáhnout. I přesto bylo městečko během této doby několikrát napadeno nájezdy ozbrojených band, v čele s lisovčiky²⁹³, kteří město naposledy vyrabovali v roce 1623. To nebylo, nutno podotknout, v této době v Polsko-litevské unii nic neobvyklého. Četnost těchto útoků nicméně nesvědčí příliš o čisté náhodě²⁹⁴. Formálně rakowští ariáni neměli větších problémů až do ledna 1638, kdy se několik studentů pod vedením dvou učitelů vydalo na vycházku za hranice městečka, a narazili na krucifix, který byl před lety na sporném území zbudován sousedem Sienieńského. Ten s ním vedl spor o poplatky z několika vísek. Krucifix zde byl tedy očividně umístěn jako forma provokace vůči heretickému městečku a jeho vlastníkovi. Nemohl být však dost dobře odstraněn bez obvinění z rouhačství²⁹⁵. Ariánští studenti byli nicméně zřejmě v ikonoklastické náladě, na krucifix začali házet kameny, povalili ho a nakonec zakopali, snad kvůli zahlazení stop. I proslavená sociniánská náboženská tolerance měla své limity²⁹⁶.

Znesvěcený krucifix neušel pozornosti biskupské správy, stejně jako všech, kteří si se Sienieńským chtěli vyřídit účty. Na následujícím sejmíku v malopolských Proszowcích se do záležitosti vložil i magnát Jerzy Ossolinski²⁹⁷, který zabránil pokusu o tiché vyřízení celé věci. Spolu s krakovským biskupem Zadzikem pak celou věc náležitě přednesl na valném sejmu, který začal v březnu toho roku. Záležitost způsobila veliké pozdvižení, Zadzik a katoličtí senátoři i poslanci volali po exemplárním potrestání a disidentská strana byla okamžitě zatlačena do defenzivy. Nešlo však zdaleka jen o potrestání vinných studentů a jejich dvou přítomných učitelů. Část z nich po prozrazení uprchla za

²⁹² V Rakově žilo kromě většinových ariánů také velké množství židů, kalvinistů i katolíků. Tolerance měla nicméně i zde své hranice. Sienieńský až do roku 1638 nikdy nepovolil katolíkům postavit na svém území kostel ani kapličku; viz. TAZBIR, Janusz: Rola Rakowa w ruchu ariańskim, in: Reformacja w Polsce, str. 179-181.

²⁹³ Žoldácký oddíl tzv. polských kozáků, který bojoval původně pod vedením Alexandra Lisowského v různých taženích v Polsku i v zahraničí. Roku 1620 rozhodujícím způsobem zasáhl i do bitvy na Bílé hoře po boku habsburských vojsk. I díky svému angažmá ve Třicetileté válce byli lisovčici nenáviděni protestanty. Viz TAZBIR, Janusz: Rzekomy edykt Zygmunta III wyganiający jezuitów, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 96, č. 1/2, 1989, str. 79-92.

²⁹⁴ Srov. TAZBIR: Zagłada, str. 8; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 116-117; Dzięgielewski spekulacím o nějakém velkém rekatolizačním plánu proti Rakowu nedává přílišnou váhu. Vyšší četnost útoků přisuzuje spíše bohatství a nevelké obraně městečka, stejně jako faktu, že šlechtická solidarita s ariány nebyla veliká, takže nebylo třeba se ani tolik bát odvety. To je jistě úvaha racionální.

²⁹⁵ Celý rakowský incident detailně rozebírá ve své studii Janusz Tazbir: TAZBIR: Zagłada, str. 8-28.

²⁹⁶ Podobné případy ikonoklasmu nebyli u antitrinitářů ničím výjimečným, Srov. ŻUKOWSKI, Jacek: Kije strugane, czyli ikonoklazm braci polskich, in: Quart (Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego) roč. 20, č. 2, 2011, str. 30-43.

²⁹⁷ Tazbir udává, že i Jerzy Ossoliński mohl být proti Sienieńskému osobně zainteresován, skrze spor se svým bratrem Krzysztofem, který měl za ženu Sienieńského sestru; Srov. TAZBIR: Zagłada, str. 15; ŻUKOWSKI: Kije strugane, str. 30; Ossoliński nicméně vystupoval pro ariánům i protestantům obecně horlivě již dříve, záležitost navíc patřila do jeho jurisdikce coby sandoměřského vojvody. Jeho aktivní účast tedy nebyla překvapením.

hranice a část konvertovala ke katolicismu. Vina byla přiřknuta i samotnému Jakubu Sienieńskému za to, že na svých pozemcích držel ariánskou tiskárnu a školu a přispěl tak ke znesvěcení krucifixu. Kdysi vlivný poslanec a magnát mohl jen sledovat, jak se proces rychlým tempem řítí vpřed. Král pro tento účel jmenoval vyšetřovací tribunál a dokonce se zasadil o rozhodnutí celé věci ve zkráceném procesu. Jednalo se v senátu i poslanecké komoře. Přítomný kníže Albrycht Radziwiłł píše o atmosféře v senátu: „*Za pomoci katolické horlivosti div že Sienieńskému nebyla katovským mečem setnuta hlava. Dekretem bylo ustanoveno, aby přísahal katolickým způsobem, že nekázal figuru Krista zničit, ani o tom nevěděl.*“²⁹⁸ Tak Sienieńský učinil, nicméně hlavnímu cíli procesu to nezabránilo. Zatímco se bezvýsledně debatovalo v poslanecké komoře, senát potají připravil usnesení o trestu v podobě uzavření Akademie, konfiskace tiskárny a vyhnání všech ariánů z Rakowa pod hrozbou ztráty cti a pokuty 10 000 zlatých pro Sienieńského, který měl též zajistit lapení uprchlíků, jinak mu hrozil ještě vyšší trest. Královská komise ho vzápětí potvrdila.²⁹⁹

Poslanecká komora byla v rozhodování obejita, nicméně nepostavila se proti výroku. I zde byli katolíci ve většině a disidentská menšina hájila neúspěšně především právo Sienieńského na standardní proces, které bylo porušeno užitím zkráceného „*summarycznego*“ procesu³⁰⁰. Ten byl užit proti šlechtici vůbec poprvé, což způsobilo značný skandál a nevoli. Disidenty v protestech proti nelegálnosti takového postupu podpořilo i několik katolíků. Krakovský poslanec a malopolský magnát Jan Wielopolski³⁰¹, jak píše Tazbir, „*když mu kdosi řekl, že to jsou ariáni, odpověděl: ‘ale šlechta bratři, my jsme si ve všem rovni.*““³⁰² Za Sienieńského se nejhlasitěji stavěl vůdce ariánského tábora Jurij Nemyryč a český bratr Bogusław Leszczyński a luterán Johann Szlichtyng³⁰³ a, ovšem pod tlakem většiny ustoupili a nakonec souhlasili i se zkráceným procesem. Paradoxně jediný, kdo setrval v protestu a zabránil tak schválení byl katolík Franciszek Dembiński³⁰⁴, nemělo to však nakonec většího významu. Také následný protest proti soudnímu výroku podepsali krom ariánů i někteří katolíci, kalvinisté i pravoslavní, celkem ale jen jedenáct poslanců³⁰⁵, opět bez efektu. Oproti běžné praxi bylo rozhodnutí tribunálu prakticky ihned a bez výjimky vykonáno, škola byla zlikvidována a ariáni se z městečka houfně stěhovali. Samotný Sienieńský zemřel ve vysokém věku jen rok poté a

²⁹⁸ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, zápis z 19. dubna 1638, str. 374.

²⁹⁹ Viz RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, str. 374; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 129.

³⁰⁰ Tento značně zkrácený druh procesu byl do té doby používán pouze při stíhání zběhlých nevolníků, viz TAZBIR: Zagłada, str. 17.

³⁰¹ Jan Wielopolski (1605-1668), od roku 1667 vojvoda krakovský, získal titul hraběte Svaté říše římské.

³⁰² TAZBIR: Zagłada, str. 25.

³⁰³ Johann Szlichtyng (1597-1658), původem německý šlechtic, zemský soudce wschowský, blízký spolupracovník Bogusława Leszczyńskiego.

³⁰⁴ Viz DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 126-127.

³⁰⁵ LYPYNSKYJ, Vjačeslav Kazymyrovýč: Ariánskyj sojmyk v Kyselynji na Volyny v maju 1638 r., Lviv 1910, str. 6; TAZBIR: Zagłada, str. 33.

jeden z jeho dědiců Jan Sienieński již předtím konvertoval a dožil dokonce jako jezuita³⁰⁶. Z Rakowa se stal exemplární případ triumfu rekatolizace a scény z procesu dodnes zdobí biskupský palác, jež nechal Jakub Zadzik vystavět v Kielcach³⁰⁷.

Na celém rakowském případu je jasně patrné, jak moc se změnila v Rzeczypospolité během několika desítek let náboženská situace a přístup k toleranci. Ze zákonného hlediska znamenal proces a rozsudek proti Sienieńskému prakticky konečné vyčlenění ariánské šlechty mimo garance Varšavské konfederace, jehož legálnost byla jen složitě obhajitelná. O to se katolická strana na sejmových jednáních snažila již dlouhá léta, ovšem až nyní to dokázala v praxi. Sienieńského jediným přečinem bylo, že na jeho pozemcích existovala škola a tiskárna té „špatné“ víry. Podobné postižení šlechtice, navíc tak vlivného, by bylo nemyslitelné nejen v sedmdesátých letech 16. století, kdy byla Konfederace sepsána, ale ještě i na začátku vlády Zikmunda III. Vasy, kdy hesla šlechtických svobod a náboženské tolerance stále rezonovala sejmem a vehnala Rzeczpospolitou do rokosze. Jak je patrné z vystupování i některých katolíků, jako Jan Wielkopolski, myšlenka šlechtické solidarity napříč konfesními tábory byla stále ještě živá. Nástup netolerance a náboženského fanatismu nelze tedy pro tuto dobu ještě žádným způsobem absolutizovat. Rovnováha mezi zásadami šlechtických svobod a konfesionalizací veřejného života se ovšem zásadním způsobem převážila.

Nezabránil tomu ani nový král, který měl do jakékoli fanatičnosti daleko a byl čirým pragmatikem. Už z toho důvodu ovšem katolickému táboru často ustupoval, když si potřeboval zajistit podporu pro své plány. V době konání sejmu navíc vrcholil jeho konflikt s opozicí, do které se opět dostal kníže Krzysztof Radziwiłł a s ním i náboženští disidenti³⁰⁸. Rakowský proces znamenal především první zřetelnou trhlinu legálního statusu quo a disidentských jistot z Varšavské konfederace. Stejně jako v dalších případech perzekuce ariánů ovšem zbylý disidentský tábor tyto konsekvence reflektoval jen váhavě a upřednostňoval vlastní partikulární zájmy³⁰⁹. Protesty ariánů, že se jedná o narušení náboženského míru, byly katolickými posly odmítnuty s tím, že ariánů se Varšavská konfederace netýká³¹⁰.

Ihned po závěru sejmu byl svolán sněm polských bratrů do Kysilynu, volyňského městečka, které bylo v držbě ruského ariánského rodu Čaplyců. Sněm navštívili všichni přední ariánští teologové i šlechta, s jasnou snahou o nalezení spojenců a řešení krizové situace. Jedním z výsledků bylo sepsání dopisu Krzysztofu Radziwiłłovi. Polští bratři se v něm na vůdce kalvinistů obraceli „s jednotnou prosbou o radu

³⁰⁶ Srov. TAZBIR: Zagłada, str. 36; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 131.

³⁰⁷ Viz ŻUKOWSKI: Kije strugane, str. 27-29.

³⁰⁸ Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 106-125.

³⁰⁹ Srov. CZAPLIŃSKI: Władysław IV., str. 253.

³¹⁰ DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 129.

a pomoc“³¹¹. Dopis a ariánské záležitosti mu měl prezentovat na jeho dvoře sloužící arián Samuel Przypkowski³¹². Poselství bylo vysláno i na kalvínský synod v Krasnobrodzie v září 1638 s nabídkou politické unie proti rekatolizaci³¹³. Odpověď Krzystofa Radziwiłła se nedochovala, Vjačeslav Lypynskij hodnotí reálnou schopnost i ochotu litevského magnáta pomoci ariánům za velmi malou³¹⁴. Jako důvod jmenuje neochotu riskovat pozici jednoho z nejmocnějších lidí ve státě a protektora kalvinistů angažováním v širším disidentském zájmu a předchází pověst pošramocenou separatistickými snahami – což však byl v druhém případě v této době již stěžejní důvod, když se Radziwiłł vrátil do královské přízně a obdržel kýžené vysoké úřady. Pravdou je, že o nějakém výrazném angažování Krzystofa Radziwiłła v tomto případě nejsou zprávy. To je vzhledem k jeho jinak energickým vystoupením v čele tábora disidentů pozoruhodné a dokládá to příznačnou zdrženlivost ostatních jinověrců v solidaritě s ariány. Ta byla cítit i z odpovědi kalvinistického synodu, který zdůraznil nemožnost uzavření unie na bázi věroučného porozumění, byť připustil ochotu k politické spolupráci vůči rekatolizaci. Zároveň zde byl ariánům vytýkán nedostatek solidarity s evangelíky na sejmících³¹⁵.

Partikularita postupu jednotlivých konfesí a neschopnost trvalejšího sjednocení vůči protireformaci zůstávala charakteristickým prvkem polsko-litevských disidentů. Přesto zde k jistým posunům a sblížení došlo, jak ve vztazích mezi reformovanými a řecko-ortodoxními, tak směrem k ariánům. Ti již nebyli pro kalvinisty smrtelnými nepřáteli jako v šedesátých letech 17. století. Především kontakty kalvinistických knížat Krzystofa a později Bogusława a Janusze Radziwiłłů s ariánskými špičkami na politické i klientské úrovni se staly poměrně intenzivními, ať už v osobě Przypkowského a dalších ariánů sloužících na jejich dvoře, nebo přímo hlavy ariánské obce na Ukrajině, Jurije Nemyryče. To se potvrdilo i později během let švédské Potopy. Janusz Tazbir ovšem zcela správně zdůrazňuje rozdíl v charakteru těchto vztahů oproti protekci ariánů Mikolajem Radziwiłłem „Černým“ v 16. století: „*Krzystof, Janusz či Bogusław neprojevovali nejmenší sympatie pro antitrinitarismus jako konfesi, ovšem rádi využívali služeb jeho talentovaných představitelů.*“³¹⁶. Jinak byla ovšem solidarita kalvinistů s ariány v krizových momentech třicátých a čtyřicátých let 17. století stále spíše deklaratorní. Zřejmě i proto, že sami kalvinisté se nenacházeli v Rzeczypospolité v nejlepší pozici.

Nejdůležitějším rozhodnutím ariánského sněmu z Kysilyna bylo nakonec přenesení Akademie z Rakowa právě do Kysilyna, pod ochranu Čaplyců. Do Kysilyna se tak přesunulo velké množství vyhnanců a jádro sociniánské inteligence. Polští bratři se stěhovali také do dalších ukrajinských obcí

³¹¹ Dopis polských bratrů Krzystofu Radziwiłłovi z Kysilyna 28. května 1638, publikován v LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 4-5.

³¹² Samuel Przypkowski (1592-1670), polský šlechtic a vůdčí sociniánský teolog, dlouhá léta byl svázán se dvorem RADZIWIŁŁŮ, Krzystofa a Bogusława.

³¹³ Viz TAZBIR: Zagłada, str. 36-37.

³¹⁴ Srov LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 11.

³¹⁵ Viz CHMAJ, Ludwik: Bracia Polscy: Ludzie, idee, wpływy, Warszawa 1957, str. 468-482.

³¹⁶ TAZBIR, Janusz: Bracia polscy w służbie u Radziwiłłów in: Reformacja, str. 128-129.

na pozemcích Nemyryčů a Hulevyčů, kde vznikly nové ostrůvky ariánské víry. Kyjevsko a Volyň se stávaly posledním útočištěm radikální reformace³¹⁷. Důvod byl prostý, právě v ukrajinských šlechticích polští bratři mohli nalézt poslední záštitu, když byly jeden po druhém likvidovány jejich hlavní centra v Malopolsku a dalších centrálních oblastech Unie a když přišli o podporu tradičních polských rodů. Tento proces považují v dynamice protireformace v Rzeczypospolité za příznačný. Z původního jádra a velkých měst jsou nekatolické konfese v první polovině 17. století vytlačovány na periferii se slabou katolickou tradicí, na Ukrajinu a Litvu. Zde se jich ujala část zdejší elity, což ještě posílilo její vědomí odlišnosti od centra.

Rakowský případ bezesporu stanovil precedens a otevřel bránu pro další perzekuci ariánů. Již bez zjevného důvodu bylo v roce 1644 nařízeno zlikvidovat sbory a školy v několika ukrajinských městech, včetně Kysylínu, a to na základě „víry, jež byla *dekrety tribunálu i sejmu zakázaná a právem veřejným jednotným hlasem za d'ábelskou deklarovaná*“³¹⁸. Hlavní fundátor nové akademie Jurij Čaplyč Španovskij³¹⁹ byl po delším ignorování rozsudku odsouzen k pokutě 10 000 zlatých, ztrátě cti a vyhnání³²⁰. Přední ariánský teolog Jonasz Schlichtyng byl za propagaci své víry na sejmu roku 1647 odsouzen dokonce ke konfiskaci majetku a k trestu smrti, před nímž uprchl do exilu. Jeho „*Vyznání víry*“ poté bylo veřejně páleno ve Varšavě³²¹. Během čtyřicátých let se dostávají před soud i další ariánští šlechtici, včetně toho nejmocnějšího, Jurije Nemyryče. Ten byl obviněn hned dvakrát. Poprvé, v roce 1641, ho osočil z rouhání kyjevský vojvoda Janusz Tyszkiewicz³²². Nemyryč prý při převzetí úřadu kyjevského podkomořího při výzvě k přísaze na Svatou trojici prohlásil: „*pro tenhle úřad bych klidně přísahal nejen na svatou trojici, ale klidně i čtveřici*“³²³. Před hrozbou konfiskace majetku a vyhnání ho ovšem zachránil i katolický biskup kyjevský Aleksander Sokołowski³²⁴, který prohlásil Tyszkiewiczova obvinění za „*vycucaná z palce*“³²⁵. Tribunál poté Nemyryče osvobodil.

³¹⁷ Srov. LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 11-12; WILLIAMS: Protestants, str. 41-42, 192-195.

³¹⁸ Obvinění Jurijs, Andijs a Oleksandra Čapličov z roku 1640, publikováno v LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 13.

³¹⁹ Jurij Čaplyč Španovskij (?-1649), populární volyňský šlechtic, arián, několikanásobný poslanec na sejmu.

³²⁰ Srov. LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 8-9; DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 146-147; Podle Dziegielewského byl pak rozsudek změněn na 6000 polských hřiven a 2 týdny vězení, Čaplyč ale nakonec zemřel předtím, že se celá záležitost uzavřela.

³²¹ Viz LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 6; DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 169; RADZIWIŁŁ, Albrycht Stanisław: Pamiętnik o dziejach w Polsce, sv. 3, 1647-1656, Warszawa 1980, str. 22.

³²² Janusz Tyszkiewicz Łohojski (1590-1649), kyjevský vojvoda, katolík.

³²³ JAKOVENKO: Ukrajinska šljachta, str. 221-222; srov. LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 8; KOT, Stanisław: Jerzy Niemirycz w 300-lecie ugody hadziackiej, Paris 1960, str. 21.

³²⁴ Aleksander Sokołowski (1592-1645), od roku 1632 kyjevský biskup, hlavní pomocník krále Vladislava IV. při zprostředkování mezi unií a pravoslavnými.

³²⁵ TAZBIR: Dzieje polskiej tolerancji, str. 143, Srov. KOT: Jerzy Niemirycz, str. 21-22; LYPYNSKYJ: Arianskyj sojmyk, str. 8; Lypynskij jmenuje především podporu Bogusława Lescznyiřského, tehdy již katolického konvertity.

I tato epizoda dokládá relativnost významu náboženství ve vztazích mezi jednotlivými konfesně rozdělenými aktéry vysoké politiky. Obviněná Tyszkiewiczze se těžko dá chápat jinak, než jako akt soupeření dvou mocných ukrajinských magnátů, ve kterém náboženství hrálo spíše roli záminky a prostředku k dosažení materiálního/mocenského cíle a vyřízení osobních účtů. Kyjevský vojvoda na Nemyryče útočil i na sejmu roku 1648³²⁶. Stejným způsobem je vysvětlitelný i zásah biskupa Sokołowského, který měl daleko od představy nekompromisního náboženského fanatismu a konfesionalizace. Především z případu vysvítá, že Nemyryč, ač arián, byl v první řadě bohatý a vlivný magnát, který se mohl opřít o své spojence a rodinné vazby jak v protestantském, tak katolickém táboře. Takovými konexemi ovšem zjevně nedisponovali mnozí jeho souvěrci, jež odsouzeni byli. Vzpomeňme i na případ měšťana Iwana Tyszkiewiczze, který byl při obdobném obvinění mučen a popraven na varšavském náměstí. Na straně druhé byl pak kyjevský biskup Sokołowský, i přes svůj katolický úřad, silně svázan s rusínským prostředím a mocenskými strukturami, ve kterých působil často jako prostředník mezi uniáty a pravoslavnými. Také z toho důvodu byl logicky jeho akční prostor docela jiný, než u „křižáckého“ krakovského biskupa Jakuba Zadzika.

I přes tyto nikoli řídké „odchylky“ od představy monolitického tábora rekatolizace se ale situace ariánů nenávratně zhoršovala. I Nemyryč byl pět let poté odsouzen, byť pouze k pokutě a uzavření sborů, za ochranu odsouzených ariánů na svých pozemcích³²⁷. Na sejmu v roce 1648 bylo protestováno proti jeho samotné účasti a nebyl mu umožněn přístup do komise řešící otázky náboženských disidentů – ježto ariáni nejsou „*dissidentibus in religione Christiana*“ a jednání se jich tak netýká³²⁸. S ariánstvím se v této době již nakládalo prakticky jako s kacířstvím, jehož vyznávání a propagace byla trestně postižitelná. V takovém postavení očividně jejich loajalita k polsko-litevskému státu nemohla být právě silná.

V případě kalvinistů a dalších disidentů nebyl vývoj od konce třicátých let 17. století do té míry dramatický, perzekuce šlechty z řad kalvinistů, luteránů a českých bratrů se v této míře nekonala, ovšem i je postihlo postupné zhoršování situace. Pomineme-li prakticky už konstantní nebezpečí náboženských nepokojů ve městech, ze kterých se stávalo vysoce výnosné rabování protestantských domů, byla pro protestanty citelná především šikana soudních tribunálů. Ty ve značné míře předvolávaly protestantské duchovní i šlechtu, prakticky pouze z důvodu propagace jejich kultu. Na

³²⁶ MORAWSKI, Feliks Jan Szczęsny : *Arianie polscy*, Lwów 1906, str. 176.

³²⁷ KOT: *Jery Niemierycz*, str. 24.

³²⁸ To by zároveň v efektu znamenalo, že se na ně nevztahuje Varšavská konfederace. Katolíci tak argumentovali na základě sporné manifestace vložené do akt konvokačního sejmu roku 1632; Srov. RADZIWIŁŁ: *Pamiętnik*, sv. 3, str. 91; WISNER: „*Aby się*“, str. 105.

protiprávnost v tomto postupu si stěžovali evangelíci na mnoha sejmech ve třicátých i čtyřicátých letech. Výroky tribunálů vedly i k uzavření několika kostelů³²⁹.

Relativně konstantní byla mocenská pozice kalvinistických Radziwiłłů, kteří dále drželi nejvyšší státní úřady a rozsáhlou síť klientely na Litvě. O jejich schopnosti garantovat náboženskou rovnoprávnost ovšem jasně vypovídal neúspěch při udržení kalvínského sboru v domovském Vilně. Hrozba soudního procesu s dalekosáhlými důsledky se dokonce vznášela i nad samotným knížetem Januszem Radziwiłłem, toho času litevským polním hejtmanem a nástupcem Krzystofa Radziwiłła v čele táboru disidentů. Ta souvisela s incidentem v litevské Świadosci v roce 1647, kdy byly na rozkaz knížete svrženy a přestěhovány zde stojící kříže. To vzal vilenský biskup jako záminku k útoku na Radziwiłła skrze svatokrádež a domáhal se zkráceného procesu s Radziwiłłem na nadcházejícím sejmu, na základě precedensu Sienieńského. Když ovšem na sejm přibyl i sám Janusz Radziwiłł a jasně demonstroval, že je ochoten a schopen pomocí svých straníků celé zasedání ukončit, pokud by mu cokoliv hrozilo, vložil se do záležitosti sám král a nakonec přesvědčil poslance k odložení celé věci³³⁰. Ta byla vyřešena smířčí cestou, Radziwiłłovou fundací místní církve a veřejnou omluvou biskupovi³³¹. Opět se tedy jasně ukázalo, že právní pozice mocných magnátů byla zcela odlišná od neurozených, ale i řadových šlechticů. Na druhou stranu fakt, že byl obviněn samotný kníže Radziwiłł vypovídá též o zhoršující se právní nejistotě disidentů mnoho.

3.2.3 Náboženská otázka při jednání na sejmech v první polovině 17. století

Srdce politického organismu Rzeczypospolite v 17. století tvořil valný sejm. Zde se veřejně utkávaly jednotlivé politické frakce a střetávali poslanci ze všech regionů ve snaze prosadit své partikulární zájmy. Kde jinde by tedy mělo být vzrůstající náboženské napětí jasněji reflektované. Jakou část agendy náboženství tvořilo? Do jaké míry můžeme na jednáních sejmu pozorovat konfesní rozdělení? A jak se projevilo na samotném fungování této instituce, která se podle řady autorů dostávala během 17. století pozvolna do krize³³²?

Valný sejm, konající se nejméně jednou za dva roky, zpravidla ale častěji, tvořil zrcadlo hlavních problémů a témat. Otázky náboženských svobod, jejich garance i porušování, ale i majetku církve a jejích práv, byly nedílnou součástí jeho jednání od počátku reformace. V polovině 16. století zde protestantská většina úspěšně protlačila svou legitimizaci, Varšavská konfederace z roku 1573 byla však dost možná jejím posledním úspěchem. Velkým tématem dalších let, zejména od konce vlády

³²⁹ DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 147.

³³⁰ Podrobně popsáno v pamětech Stanisława Albrychta. Netřeba dodávat, že i v této záležitosti Radziwiłłové drželi při sobě. Viz RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 19-28; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 166-170.

³³¹ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 74.

³³² Srov. LITYŃSKI, Adam: Samorząd szlachecki w Polsce XVII-XVIII wieku, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 99, č. 4, 1992, str. 17-34.

Štěpána Báthoryho, bylo schválení prováděcích zákonů ke Konfederaci, které by se týkaly především trestání jejich narušitelů. Tento požadavek se obzvláště naléhavým tématem stal poté, co se rychle zvýšila intenzita nepokojů ve městech po smrti krále Štěpána, což jeho nástupce pouze podpořil. Na sejmech v letech 1587 a 1589 ovšem protestanti v tomto směru narazili již na zformovaný odpor katolíků. Duchovní senátoři se naopak neúspěšně pokoušeli o vynechání Konfederace z *pacta conventa* pro nového krále³³³.

Přirozeného spojence našli disidenti v táboře velkého korunního kancléře Jana Zamojského, který se mezitím stal vůdcem šlechtického hnutí a dostal se do čela opozice proti Zikmundovi. Vzniklý konglomerát byl z velké části spojován logikou „nepřítel mého nepřítele“, ovšem čerpal i z tolerantního protijezuitského pohledu kancléře (bývalého kalvinisty), stejně jako z faktu, že nejvíce disidentů bylo právě mezi střední šlechtou a zastánci hnutí exekuce práv. Svoboda vyznání urozených byla principiální částí „zlatých“ šlechtických svobod, kterými se v této skupině argumentovalo především. Ani v dalších letech se ovšem požadavky na doplnění Konfederace nepodařilo přes silný tlak prosadit, až na dílčí dočasné ústupky³³⁴. Vrcholem této snahy byl sejm v rozbouřené době roku 1606, který se konal v předvečer Zebrzydowského rokosze. Pod tlakem bouřící se opozice poslanecká komora věnovala valnou část času přípravě zákonů ve věci „exekuce konfederace“, placení desátek, odvolávání ve výrocích církevních soudů do Říma a nabývání půdy církví. Král měl přitom v dané atmosféře eminentní zájem na úspěšném výsledku sejmu, a snad i díky tomu poslanci nakonec došli nebývalé shody. Schválený zákon byl sice notně ořezaný od jejich prvotních představ, zahrnoval však přísné tresty pro každého, kdo násilím naruší náboženský mír. Náboženská svoboda měla být navíc výslovně garantována i neurozeným³³⁵. Původní souhlas senátu se ovšem poslední den přes noc změnil, dle jezuitského kronikáře díky přesvědčování Piotra Skargy³³⁶. Preláti v senátu každopádně zákon vetovali, což znamenalo neúspěch dost možná poslední reálné šance na schválení tohoto projektu. Výsledkem byla vzpoura opozičního tábora proti králi a její následná porážka.

Otázka náboženského soužití z jednání sejmu tímto neúspěchem zdaleka nezmizela. Stále stejná témata se naopak periodicky vracela po celou dobu první poloviny 17. století. V prvé řadě se jednalo o zmíněnou snahu protestantů vynutit si právní cestou vyšší garanci dodržování Konfederace, jež byla soustavně porušována, ať už náboženskými nepokoji či přímo královskými mandáty a výroky

³³³ Dyjaryjusze sejmowe r. 1587, str. 49-52; srov. TAZBIR: Szlachta, str. 168-169; SOBIESKI: Nienawiść, str. 46-49.

³³⁴ Zákon o nepokojích (tumultech) upravující trestání buřičů byl v ořezané podobě prosazen roku 1593 před odjezdem krále do Švédska. Platil však pouze do králova návratu, viz SOBIESKI: Nienawiść, str. 65-68.

³³⁵ Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 87; Tentýž: Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611-1648, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce, roč. 23, 1978, str. 123-124; TAZBIR: Szlachta, str. 171-172.

³³⁶ Srov. WIELEWICKI, Jan: Ks. Jana Wielewickiego T. J. Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1600 do r. 1608, ed. Józef Szujk, Kraków 1872, str. 116; SOBIESKI: Nienawiść, str. 116-122.

soudních tribunálů ovládaných katolíky³³⁷. Obecně se dá říct, že protestantům, v čele s Radziwiłły a Leszczyńskými, šlo o udržení rovnoprávnosti s katolíky, přestože se převaha fakticky přesunula do katolických rukou. Naopak ultrakatolíci jakékoliv snahy o rozšíření Konfederace rozhodně odmítali a snažili se o její postupné omezení. Spor se často točil i kolem několika písmen, která ovšem mohla mít značné následky. Ostrá debata na konvokačním i volebním sejmu na podzim roku 1632 se například vedla o přípisek „*salvis iuribus Ecclesiae Catholicae Romanae*“³³⁸, který katoličtí senátoři přidali ke svým podpisům pod usnesení i do *pacta conventa*, na něž měl přísahat král³³⁹, čímž náboženské garance v podstatě podměnili značně volně vyložitelnou podmínkou.

Další dlouho probíraný okruh otázek se týkal tzv. *compositio inter status*, upravení vztahu mezi světským a duchovním stavem. Sem spadaly různé otázky počínaje vybíráním desátků přes církevní soudy, práva duchovních zastávat světské úřady či získávat pozemkové majetky. Je charakteristické, že právě v těchto tématech poměrně často panovala mezi katolickou i disidentskou šlechtou shoda, ba katolíci byli v prosazování omezení práv církve dokonce aktivnější. Kníže Albricht Stanisław Radziwiłł píše o jednáních volebního sejmu 1632: „*Katolíci byli horší než heretici. Naléhali, aby se odsouhlasil zákon, aby již více fundací nebylo činěno, jelikož je třeba se bát (říkali), že by se Polsko obrátilo v kaplanské království.*“³⁴⁰ Logické to bylo ze dvou důvodů. Disidenti upírali svou snahu na věci, u kterých očekávali odpor, otázka *compositio* jim naopak poskytovala dobrou příležitost držet katolický tábor rozdělený. Zároveň to byli právě katolíci, jichž se tyto zákony týkali nejvíce, např. v oblasti církevních soudů a klateb, které se na jinověrce nevztahovaly. Postoj katolické šlechty v této věci byl jasný dokladem toho, že se ani za vlády Zikmunda III. Polsko v „kaplanské království“ nezměnilo. Pokud šlo o její soukromé zájmy, neváhala se katolická šlechta duchovenstvu postavit, zpravidla úspěšně.

Od uzavření Brestské unie se na stůl dostalo další téma, vztah mezi uniáty a řeckou ortodoxní církví, resp. boj za opětovné legalizování pravoslavné církevní hierarchie a řeckého vyznání jako takového. Pravoslavní se aktem Unie a královskými mandáty znenadání ocitli v postavení mimo zákon. To sice těžko překáželo mocným šlechtickým rodům, jako byli Ostrožští či Vyšnevečtí, pro neurozené Rusíny a ruskou pravoslavnou církev to však znamenalo pohromu. Tzv. disuniati, jak začali být nazýváni, se tedy na sejmu stali potenciálním partnerem disidentů na bázi společného odporu proti rekatolizaci. První jednání mezi ortodoxními a disidentskými zástupci proběhlo v roce 1599 ve Vilně, za účasti „Bleska“ Radziwiłła, Rafała Leszczyńského i Vasyła Konstantyna Ostrožského. Výsledek však nebyl

³³⁷ Královský tribunál byl obecně znám jako katolický nástroj, píše Urzula Augustyniak: AUGUSTYNIAK: *Non de fide*, str. 75.

³³⁸ V překladu: Aniž jsou dotčena práva římské církve.

³³⁹ Srov. AUGUSTYNIAK: *Non de fide*, str. 92-94; DZIĘGIELEWSKI: *O tolerancje*, str. 31, 51; RADZIWIŁŁ: *Pamiętnik*, sv. 1, str. 33-34.

³⁴⁰ RADZIWIŁŁ: *Pamiętnik*, sv. 1, str. 58.

valný³⁴¹. Také v dalších letech byla tato spolupráce z nutnosti velmi vratká a katolické straně nedělalo velké potíže rozdělit ji odlišným jednáním s každým zvlášť.

V neposlední řadě byly na sejmech probírány aktuální náboženské nepokoje a incidenty, které byly s železnou pravidelností za vlády Zikmunda III. řešeny královským tribunálem v neprospěch disidentů a disuniatů, proti čemuž protestanti ani přes stále ještě značný vliv v poslanecké komoře příliš nezmohli. Žádné usnesení proti královským výrokům sejmem přes katolickou většinu nebylo průchozí, přestože o jejich faktické legálnosti mnohdy mohlo být sporu.

Jakou silou disponovaly jednotlivé tábory na sejmu, jakou část agendy náboženství zabíralo a jaký vliv mělo na celkové jednání? Co se rozložení sil v senátu týče, jak již bylo výše zmíněno, vytvořila se zde za vlády Zikmunda III. ohromná katolická převaha a počty nekatolických senátorů ve stočtyřicetičlenné komoře nepřekročily deset. Tento poměr se poněkud vylepšil za Vladislava IV., katolická převaha byla však dále značná. V poslanecké komoře byla situace složitější a záleželo na aktuální politické situaci a míře mobilizace disidentského tábora, zdali se dokázali nekatolíci svými tématy a osobnostmi prosadit na oblastních sejmících. To podporoval i značně volný systém hlasování a účasti na sejmících, umožňující přesun velkého počtu šlechty dle potřeby, vzhledem ke skutečnosti, že bohatí šlechtici často drželi majetky i v několika vojvodstvích zároveň a na svou podporu si přiváděli bohatý zástup nemajetné šlechty³⁴². Jednání sejmíků bylo pro další vývoj debaty na sejmu zásadní, nejen díky zvoleným poslancům, ale především kvůli instrukcím, kterými je zavazovali.

Typickou ukázkou průběhu konfesních konfliktů na sejmu v pozdějších letech první poloviny 17. století nám mohou nabídnout už několikrát zmíněné sejmy konvokační a volební během *interregna* po smrti Zikmunda III. v roce 1632. Jednalo se o sejmy, které měly po skonu „krále jezuitů“ nově prověřit sílu jednotlivých táborů. Na jednací stůl se přitom dostala všechna výše zmíněná témata. Otázka nepokojů a zákonů proti nim, garancí náboženské svobody a potvrzení konfederace, *compositio inter status*, a obzvláště intenzivně i vyrovnání uniatů a disuniatů. Výsledkem byla urputná jednání, která byla zkrácena až nutností obrátit pozornost na útok Moskvy na východní hranice. Pozoruhodné přitom bylo, že na rozdíl od předchozích tří bezkráloví tentokrát prakticky nebyly pochyby o výběru nového krále. Vladislav IV. Vasa se mohl opřít o fakt, že byl prvorozeným synem zesnulého panovníka, důležitější však byla jeho relativní popularita v širokém šlechtickém prostředí. Na rozdíl od svého otce vyrostl v Polsku a mohl vystupovat jako přijatelný kandidát pro všechny konfese³⁴³. Ač

³⁴¹ Dohodu o politické spolupráci nakonec ve Vilně podepsali pouze protestanti. Ortodoxní se odvolali na potřebu potvrzení konstantinopolským patriarchou, viz WILLIAMS: Protestants, str. 69-71.

³⁴² Srov. BARDACH: Elections, str. 127-128.

³⁴³ Na rozdíl od švédského luterána Gustava II. Adolfa či Vladislavova mladého bratra Jana II. Kazimíra, který byl spjat s duchovním prostředím.

katolík, byl znám tolerantním přístupem k náboženství a velké naděje s ním spojovali jak protestanti, tak ortodoxní disuniati³⁴⁴.

Protestantský tábor v čele s velkopolským magnátem Rafałem Leszczyńským a litevským knížetem Krzysztofem Radziwiłłem se tedy s vidinou šance na zvrácení krajně nepříznivé situace posledních let mocně mobilizoval a s velkým úsilím agitoval na všech sejmících. Diplomatické úsilí Radziwiłła o sjednocení nekatolíků směřovalo k městům v Královském Prusku, stejně jako na Ukrajinu k ortodoxní šlechtě, duchovenstvu a dokonce i ke kozákům³⁴⁵. Dostalo se mu však spíše váhavého přijetí, obzvláště v luteránských pruských městech, které si tradičně od polských kalvinistů držela odstup. Leszczyński již předtím vyjednal podporu u braniborského kurfiřta, který byl coby pán knížecích Prus leníkem polského krále. Jiří Vilém slíbil poslat sto členný oddíl vojska na konvokační sejm k dispozici protestantům a přibýt s vojskem do Knížecího Pruska³⁴⁶. Jak zdůrazňují někteří autoři, kontakty už před smrtí krále proběhly i se švédským Gustavem II. Adolfem, dokonce i stran jeho kandidatury. Přikláním se však k názoru Dziegielewského, že reálně ani Radziwiłł v daný moment neuvažoval o kandidatuře švédského luterána na polský trůn³⁴⁷. Ostatně kralevic Vladislav představoval v tomto smyslu mnohem reálnější šanci na změnu, bez nutnosti občanské války.

Protestanti dost možná využili svá jednání se zahraničními jinověrci jako způsob nátlaku pro prosazení svých požadavků, a zabezpečení volby Vladislava. V druhém případě byli rozhodně úspěšní. Kronikář Paweł Piasecki psal: *„Království zažívalo vevnitř i vně takový mír, jaký by si mohlo přát i pod nejšťastnějším králem. Vzhledem ke Gustavovi panovala zjevná jednomyslnost. A to tak dalece, že na mnoha velkopolských sejmících, kde se kvůli velkému počtu kacířů bylo obáváno většího počtu jeho straníků, bylo slyšet křik, že za nepřitele otčiny bude počítán každý, kdo by se osmělil navrhnout Gustava za polského krále.“*³⁴⁸ Při myšlence na události za Potopy o dvacet let později je však na místě zdůraznit, že kontakty disidentů s cizími vládami byly již generaci předtím hojně navazovány a minimálně v rétorické propagandistické rovině, a tím i ve veřejném diskurzu, byla myšlenka

³⁴⁴ Tvzení Adama SzelaGowského, že vůči Vladislavovi panovala u katolíků i disidentů oboustranná nechuť a valná část uvažovala ještě krátce před konvokací o Gustavu II. Adolfu či o některém z králových mladších bratrů považují za nesprávné. Skrze úzké kontakty s Krzysztofem Radziwiłłem a Rafałem Leszczyńským mohl Vladislav doufat v jasnou podporu disidentů, i pro většinu katolíků byl však nakonec nejpřijatelnější volbou. Jednoznačnou podporu měl Vladislav v ruském ortodoxním prostředí, srov. SZELAGOWSKI, Adam: Układy królewicza Władysława i dysydentów z Gustawem Adolfem 1632, Lwów 1900. str. 5, 31; DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 12; CZAPLIŃSKI, Władysław: Władysław IV, str. 75, 98-99.

³⁴⁵ DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 16-17.

³⁴⁶ Viz SZELAGOWSKI: Układy, str. 18-19; DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 14-15; nutno připomenout, že účast soukromých vojenských oddílů, které doprovázely své pány na sejm, nebyla ničím neobvyklým. 100 mužů bylo v porovnání s některými soukromými armádami prakticky zanedbatelné.

³⁴⁷ Srov. SZELAGOWSKI: Układy, str. 3-30; AUGUSTYNIAK: Non de fide, str. 85.

³⁴⁸ PIASECKI: Kronika, str. 356.

intervence ze zahraničí ve prospěch jinověrců nastolována. Náboženskému i politickému porozumění to sotva pomáhalo.

Radziwiłł ale svou snahu směřoval především k ofenzivě na konvokačním sejmu a v tomto směru byli přípravy protestantů velmi úspěšné. Potvrzení náboženského míru bylo součástí instrukcí velké části sejmíků a do poslanecké komory se dostal výrazně vyšší počet disidentských poslanců, než na předešlém sejmu. Velkým úspěchem pak navíc dopadli sejmíky na Ukrajině pro disuniaty, kteří zde naprosto triumfovali i přes přítomnost významných katolíků³⁴⁹. Síla tohoto spojeného tábora byla taková, že prakticky bez protikandidátů byl zvolen maršálkem sejmu právě vůdce kalvinistů Radziwiłł. Jednalo se o prvního disidentského maršálka sejmu po mnoha letech. Je tedy patrné, že přestože se protestanti na většině sejmů za vlády Vladislava IV. i Zikmunda III. nacházeli v útlumu a v menšinové pozici, stále ještě dokázali v příhodný okamžik mobilizovat pro svou věc značné síly. V tomto případě tomu snad pomohlo i jisté podcenění konvokace katolickou stranou. Jak navíc připomíná polský historik Jan Dzięgielewski, ne všichni členové protestantské strany na sejmu byli nutně protestanti. Množství klientů biržanských Radziwiłłů bylo ve skutečnosti katolíky, ovšem v hlasování byli zcela poslušni svého pána³⁵⁰. Byl to očividný znak postupující deformace šlechtické demokracie směrem k magnátské oligarchii. To se však v žádném případě netýkalo katolické větve Radziwiłłů. Ta vskutku v mnoha případech vystupovala se svými kalvinistickými příbuznými zcela solidárně, a jak se jeví z pamětí knížete Stanisława Albrichta Radziwiłła, podpořila i Krzystofovu kandidaturu na maršálka sejmu. „*Mezi litevskými poslanci byl podle mínění všech nejvhodnějším maršálkovské cti Krzystof Radziwiłł, polní litevský hejtman*“, psal³⁵¹. V náboženských otázkách však stáli oba pevně na opačné straně barikády.

Jak proběhla samotná jednání na sejmu? Záhy po začátku na jaře roku 1632 a volbě maršálka vystoupili se svými požadavky disuniaty a hrozili, že dokud nebudou projednány a uspokojivě vyřízeny, nepovolí žádnou další debatu, ani co se samotné volby krále týče. Byla to strategie pro podobná jednání velmi typická a v této době stále častěji užívaná. Obstruovat se v sejmu dalo velmi snadno a i menšina mohla držet v šachu většinu. Stejně postupovali záhy na to i protestanti, zatímco katolická strana nechtěla přistoupit na žádné jednání týkající se náboženských otázek, které dle nich konvokačnímu sejmu nepříslušely³⁵². Po delší vzrušené debatě byla komise pověřena sebráním všech požadavků protestantů a ortodoxních v tomto směru. Ty byly dalekosáhlé. Disidenti se domáhali vrácení náboženských poměrů prakticky na začátek vlády Zikmunda III., zrušení všech dekretů a

³⁴⁹ Srov. DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 22-23; SZELAGOWSKI: Układy, str. 31.

³⁵⁰ DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 24.

³⁵¹ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 19.

³⁵² Tato námitka těžko mohla obstát, ostatně ani předešlé konvokační sejmy vždy nepostrádali širokou agendu, včetně náboženských stížností. Precedens, kterým zde katolická strana argumentovala, byl očividně nereálný; srov. DYJARYJUSZE SEJMOWE, str. 10-52.

soudních výroků proti nim, možnosti znovu vybudovat svatostánky v královských městech, svobody kultu i stavění škol a tiskáren ve všech městech i na pozemcích šlechty; posílení zákona proti nepokojům tak, aby v soudních tribunálech byli rovnoměrně zastoupeni disidenti, volného vstupu disidentů i disuniatů do magistrátu a úřadů královských měst, vyslance-residenta disuniatů i disidentů, který by zůstával u krále; a nakonec i toho aby byli všichni vysocí úředníci zavázáni přísahou nečinít nic proti náboženským svobodám, včetně kancléře a podkancléře, kteří neměli pečeti žádné takové zákony. Zrovnoprávněna v přístupu do úřadů měla být schismatická šlechta a především měla být disuniatům navracena arcidiecéze kyjevského metropolity, i se semináři a tiskárnami, které jim odebrali uniaté³⁵³.

Proti tomu se ovšem zvedl rozhodný odpor katolíků. Ti byli sice vcelku ochotni disidentům přiznat dosavadní garance svobody vyznání ve smyslu Varšavské konfederace, ale na žádné novinky nad jejich rámec nebyli ochotni přistoupit. Někteří s patosem deklamovali, že „*raději ztratí svůj život i majetek, než by měla katolická víra jakkoliv trpět*“³⁵⁴. K nalezení nějakého řešení byla nakonec jmenována separátní katolická komise pro disidenty, zatímco o vyřešení sporu disuniatů a uniátů byl žádán královský kandidát Vladislav, který byl znám svým zájmem v této věci. Byla to pro něj příležitost posílit se ještě před volbou pozici. Zároveň to v praxi znamenalo konec jednotného tábora disuniatů a protestantů, jejichž správy byly tímto způsobem katolíky rozděleny, ovšem k radosti pravoslavných spokojených s tím, že se jejich záležitostmi bude zabývat sám budoucí král.

Rozdělení náboženské agendy naopak nevítili protestanti, zvláště když jim komise předložila jako odpověď pouze garanci ve znění: „*Garantujeme to 'dissidentibus in religione Christiana de Sancte Trinitate'*“³⁵⁵ ..., že *mezi sebou mír my i naši potomkové zachováme*“³⁵⁶. Zmínka Svaté trojice byl průhledný pokus o vyloučení ariánů. Po další vlně rozbourané debaty předložili katolíci další návrh, který již přinášel jisté ústupky. Garantovali učinit vše, aby dekrety tribunálu odporující právu konstituce z roku 1627 byly zneplatněny, stejně jako budoucí předvolání narušující mír mezi vyznáními. Disidentům bylo zaručeno právo veřejné bohoslužby v královských městech, ovšem pouze v těch, kde v dané době měli ještě své sbory³⁵⁷ s tím, že v jiných byla povolena bohoslužba soukromá. Evangeličtí duchovní z důvodu své činnosti ani šlechta z důvodu budování sborů na svých pozemcích neměli být předvoláváni k žádným soudům. To vše bylo garantováno všem disidentům „*in religione Christiana*“, čili nevylučovalo ani ariány³⁵⁸. Takový návrh rozčílil radikály na obou stranách, nicméně

³⁵³ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, str. 24-28; PIASIECKI: Kronika, str. 358-359.

³⁵⁴ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 28.

³⁵⁵ Různícím se ve víře, křesťanského vyznání Svaté trojice.

³⁵⁶ Cit. dle DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 29; Srov. RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 29.

³⁵⁷ Což bylo mimo Prusko z větších měst prakticky jen Vilno.

³⁵⁸ DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 31; RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 31. RADZIWIŁŁ na rozdíl od Dziegielewského zmiňuje i připuštění protestantských ministrů na tribunály.

většina se shodla na jeho přijetí. Pro protestanty to byl značný ústupek z jejich původních návrhů, který jim nikterak nezaručoval převrácení náboženských poměrů v jejich prospěch³⁵⁹. Po naléhání Krzyszofa Radziwiłła, který byl jako maršálek sejmu odpovědný za jeho úspěšné ukončení, ovšem ustoupili.

Radziwiłł byl po celou dobu sejmu nezvykle mírný a konsensuální, což splnilo naděje katolíků spojené s jeho volbou³⁶⁰. Jan Dziegielewski to chápe jako příklad upřednostňování soukromých politických ambicí magnátů nad zájmy jejich konfesí. Kdyby sejm za Radziwiłłova předsednictví skončil kvůli jeho partikulárním zájmům neúspěchem, *„klesl by v očích šlechty a na šlechtickém názoru záleželo tehdy ještě každému, kdo chtěl hrát významnou roli v Polsko-litevském státě. Podobně jako pro většinu tehdejších magnátů byl růst vlastní moci a moci rodu zásadním cílem jeho veřejného konání, či dokonce žití. Rodinné svazky znamenali nejsilnější typ sociálních vazeb, značně převyšující vazby náboženské“*, píše³⁶¹. To je ovšem dost ostré vyjádření, náboženské tábory ve chvílích čistě konfesionálních sporů hrály rozhodně úlohu dělicí čáry, přestože v dalších, „světských“ záležitostech plnily při formování mocenských skupin často podružnou úlohu. Jedním z nejtvrdohlavějších odpůrců dohody byl ostatně do poslední chvíle Krzysztofův příbuzný a spojenec, ovšem jinak ultrakatolík kníže Stanisław Albrycht³⁶². Myšlenka odpovědnosti za dokončení sejmu a udržení prestiže mezi šlechtou ale zcela očividně Radziwiłłovo jednání ovlivňovala. Stejně dobře byl však též politickým realistou, který si musel uvědomovat nereálnost prosazení radikálních požadavků při daném rozložení sil. Urszula Augustyniak klade hlavní dělicí čáru na sejmech roku 1632 naopak mezi náboženské radikály a umírněné na obou stranách³⁶³, k nimž patřil i Krzysztof Radziwiłł a Rafał Leszczyński. Ti byli vskutku více politici než náboženští radikálové. Totéž se ale dá prohlásit i od Jerzy Ossolińskému a Stanisławu Albrychtovi Radziwiłłovi, jimž je přisuzována pověst velikých zélótů, což jim však ve vysoké politice v jednání s nekatolíky nepřekáželo. Jakmile ale došlo na jednání o rozšíření práv disidentů, stáli pevně proti němu.

Dohodou skončilo i jednání o budoucnosti ortodoxní církve, které dospělo k částečnému splnění požadavků disuniatů. Ti byli po dlouhých letech konečně oficiálně uznáni legální církví a byly jim přiznány všechny svobody. Problémem zůstávalo především vypořádání s uniátskou církví, co se rozdělení majetků a diecézí týče, které disuniaty ani zdaleka neuspokojilo a souhlasili s ukončením

³⁵⁹ Srov. CZAPLIŃSKI: Władysław IV., str. 103.

³⁶⁰ PIASECKI: Kronika, str. 357.

³⁶¹ DZIEGIELEWSKI: O tolerancje, str. 25.

³⁶² Právě kníže Stanisław Albrycht RADZIWIŁŁ spolu s korunním podkancléřem Tomaszem Zamojskim odmítali konstituci podepsat bez podmínek *„salvis iuribus Ecclesiae Catholicae Romanae“*. Proti jejímu schválení se však nepostavili, viz RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 34.

³⁶³ K radikálům na katolické straně počítá především duchovní, ale i některé magnáty jako Jerzy Ossoliński, S.A. RADZIWIŁŁ či Tomasz Zamojski. I u nich však radikálnost považují v mnoha případech za velmi omezenou; AUGUSTYNIAN: Non de fide, str. 92.

sejmu pouze s podmínkou, že se v jednáních bude pokračovat i na sejmu volebním. Z ortodoxního tábora poslanců byl slyšet především především Adam Kysil, jeden z nejaktivnějších poslanců na sejmu a vůdce nekompromisní disuniatské politiky³⁶⁴, přestože mu bylo při jednáních katolíky připomenuto, že „*i on sám ještě teprve nedávno od Unie odstoupil*“. Temperamentní Kysil na jeden z dalších posměšků vytáhl šavli a k vilenskému vojvodovi Lwu Sapiehovi prohlásil: „*Na tomto místě mluvit může, na jiném bude ale rozhodovat šlechtická šavle!*“³⁶⁵ Byl to začátek jeho skvělé politické kariéry v čele ortodoxních Rusínů, která končila úřadem kyjevského vojvody.

Volební sejm svolaný na podzim 1632 řešil v zásadě všechno jiné než volbu panovníka, která se zcela hladce odbyla v rekordním čase i shodě. Ještě předtím však následovalo několik týdnů naplněných dalšími ostrými hádkami, obstrukcemi a hrozbami blokování volby, které navazovaly na jednání z konvočního sejmu. Nová snaha o zrovnoprávnění náboženství skončila pro protestanty, i přes velké úsilí a tentokrát již o poznání vyhocenější přístup knížete Krzystofa Radziwiłła, veskrze pouze potvrzením daných dohod. Nepomohlo ani jeho další jednání s braniborským kurfiřtem, kterého ubezpečoval, že nekatolíci jsou připraveni k ochraně svého vyznání vystoupit i se zbraní v ruce a získal příslib pěti tisíc mužů pro případný konflikt³⁶⁶. Domnívám se, že z obou stran byly tyto přísliby chápány opět jen v deklaratorní rovině, bez reálné myšlenky na ozbrojenou konfrontaci.

Protestanti nakonec nebyli schopni své požadavky prosadit a ustoupili před jednotným katolickým postojem. Krom vědomí vlastní slabosti oproti zformovanému katolickému odporu k tomu byly dva bezprostřední důvody. Prvním byl útok Moskvy, která v době konání sejmu překročila hranice a zaútočila na Smolensk. Akutně tak byla ohrožena i Litva a bezprostřední zájmy Radziwiłłů i valné části jejich klientů, nehledě na to, že Krzystof Radziwiłł se jako litevský polní hejtman musel ujmout svých vojenských povinností³⁶⁷. Tlačil tedy na co nejrychlejší ukončení sejmu. Druhým důvodem byly naděje vkládané do Vladislava, který se, pokud by se skutečně ukázal jako disidentům příznivý král, mohl stát mnohem větší zárukou ochrany protestantů, než mohla poskytnout sebelepší sejmová konstituce a *pacta conventa* – ze kterých si jeho otec ostatně v mnoha případech pranic nedělal³⁶⁸. Blokováním volby by protestanti mohli tuto naději ohrozit.

Dalším úspěchem naopak skončilo jednání pravoslavných, kteří si vymohli ještě větší ústupky a postoupení mnoha kostelů a klášterů na uniitech³⁶⁹. Ruská pravoslavná církev se stala zcela rovnoprávnou k uniatům, králem měla být jmenována nová oficiální církevní reprezentace, jež měla

³⁶⁴ Srov. SYSYN: The Dilemma, str. 66-67.

³⁶⁵ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 55.

³⁶⁶ Viz CZAPLIŃSKI, Władysław: Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV., Wrocław 1947, str. 25-29; DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 37-38.

³⁶⁷ Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 51; CZAPLIŃSKI: Władysław IV., str. 103.

³⁶⁸ Srov. CZAPLIŃSKI: Władysław IV., str. 97.

³⁶⁹ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 152

nahradit tu stávající „nelegální“, v čele s radikálním metropolitou Kopynskym³⁷⁰, který hledal podporu především u kozáků a Moskvy a jehož loajalita šlechtické Rzeczypospolité byla očividně nulová³⁷¹. Úspěch disuniatů byl markantní především ve srovnání s disidenty. Katolická strana zcela odlišně přistupovala k oběma mocným sejmovým skupinám a díky tomu se jí je podařilo velmi rychle rozdělit. Uspokojení disuniati nejevili většího nadšení k podpoře protestantských požadavků a partnerství se tak rozpadlo dříve, než začalo. Pro katolíky ostatně záležitosti ortodoxní víry nebyly ani zdaleka tak zajímavé jako soupeření s protestanty a ani k uniátům nechovali nikdy velikou vstřícnost. Ortodoxní triumf byl ale také z velké části zásluhou nově zvoleného krále Vladislava IV., který byl přípravou projektu dorozumění pověřen. Vladislav neskrýval velikou snahu v co největší míře ortodoxním požadavkům vyhovět a najít přijatelný kompromis. Už z dob moskevského a chotimského tažení měl na Rusi množství příznivců, se kterými počítal pro své politické plány do budoucna. To se týkalo i záporožských kozáků³⁷².

Nejen ortodoxní šlechta totiž měla vliv na záležitosti pravoslavné církve. Na jednáních sejmu se projevil i nový mocenský faktor, který ve skutečnosti církevní záležitosti na Ukrajině zásadním způsobem ovlivňoval již od dvacátých let 17. století. Záporožští kozáci. O jejich vzrůstajícím sebevědomí svědčil i fakt, že se pokusili uplatnit svůj vliv i přímo na půdě sejmu, kam vyslali během konvokace i volby své vyslance. Jejich prvním požadavkem, po deklaraci, že jsou pevnou součástí Rzeczypospolité, bylo připuštění k účasti na volbě krále, kde svou podporu předem deklarovali královi Vladislavovi. Druhým přáním bylo právě uspokojení práv pravoslavné církve³⁷³. Vztah valné části šlechtické elity ke kozáckému vojsku však výmluvně dokumentuje výrok zachycený Stanisławem A. Radziwiłłem z jednání v senátu: *„Jsou (kozáci) vpravdě částí Rzeczypospolité, jak se nazývají. Ale takovou, jakou jsou vlasy nebo nehty v lidském těle. Když přiliš vyrostou, vlasy hlavu obtěžují, nehty jsou zas tuze ostré, proto je třeba je stříhat. Podobně malý počet kozáků může sloužit k obraně Rzeczypospolité, kdyby se však rozmnožili, bylo by se třeba v království bát, aby nenastala rebelie ruského rolnictva proti pánům.“*³⁷⁴ Méně poeticky, avšak ve stejném smyslu pak bylo kozákům i odpovězeno s tím, že účast na volbě nepadá v úvahu, jejich služby Rzeczypospolité však budou zohledněny a setrvají-li ve věrnosti, bude sejm pamatovat i na řeckou církev.

Poslanci však dobře věděli, že záporožské kozáky nemohou brát na lehkou váhu. Vojsko záporožské představovalo na Ukrajině vedle malé armády královských hejtmanů největší ozbrojenou sílu. Ta

³⁷⁰ Isaja Kopynskij (?-1640), významná postava obnovy ukrajinské pravoslavné církve, v letech 1631-1633 neoficiální kyjevský metropolita.

³⁷¹ Viz SYSYN: Dilemma, str. 65, 69.

³⁷² Velké renomé si Vladislav IV. u kozáků vydobyl už v bitvě u Chotimi roku 1621, kde se ve spolupráci s kozáckým hejtmanem Petro Sahajdačným přičinil o polské vítězství; viz CZAPLIŃSKI: Władysław IV, str. 60-63.

³⁷³ Viz. RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 22; PIASIECKI: Kronika, str. 361.

³⁷⁴ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 22.

navíc mohla v boji za práva ortodoxie lehce přerůst v celé lidové povstání, k čemuž kozáky nabádala i část ortodoxní církevní hierarchie v čele se zmíněným Kopynským, který tíhnul k Moskvě³⁷⁵. Toto nebezpečí nabralo na aktuálnosti, když v září 1632 Moskva zaútočila a kozáci byli nutně potřeba na její odražení. To vše velmi přispívalo přístupnosti katolíků na kompromis ve věci uspokojení disunitů. Vojsko záporožské a pravoslavná šlechtická strana v čele s Kysilem se tím stávaly přirozenými, byť značně nezvyklými partnery v prosazování práv ortodoxní církve.

Poslední církevní záležitost řešená na obou sejmech, otázka narovnání vztahů mezi šlechtickým stavem a duchovenstvem *compositio inter status*, byla zcela jiného charakteru. Obě znesvářené strany protestantů a katolíků zde postupovaly najednou prakticky ruku v ruce s tím, že zástupci katolické šlechty drželi iniciativu. Proti nim se naopak stavělo ve značné menšině duchovenstvo. Důvody byly zmíněny výše, otázka církevních soudů a odvolávání se do Říma, vybírání desátků a církevních fundací byla především problémem katolíků. Krom toho bylo především rozhodnuto o zákazu duchovním nakupovat od šlechty pozemky – které byly u rytířstva zpravidla vázány na vojenskou službu, z čehož po změně majitele plynuly problémy. Stejně tak bylo duchovenstvu zakázáno držet některé světské úřady³⁷⁶.

Co lze z průběhu obou dvou sejmů vyčíst o roli náboženství na politické scéně Rzeczypospolité? Spory o podobu konfesního uspořádání v různých podobách tvořily jednu z hlavních agend sněmovních jednání, která často vedla k patovým situacím a zablokování sejmu na dlouhé dny. Neplatí to o všech zasedáních. Následný řádný sejm v roce 1634 prakticky náboženství neřešil a také mnohé další se ho dotkli spíše letmo. Zdá se však, že čím nejistější a obtížnější situace v Rzeczypospolite, tím více se dostával ke slovu právě spor o náboženství. Logicky se to dá vysvětlit zvýšenou potřebou zajištění náboženských práv v období krize a nejistoty, stejně jako faktem, že v takových momentech se oponenti snáze tlačili k ústupkům. Načasování největších sporů v době *interregna* tedy nebylo náhodné. Tehdy šlo navíc přirozeně i o zavázání nového panovníka. Zároveň se ale domnívám, že náboženská otázka ovlivňovala akceschopnost sejmu v krizových okamžicích pouze omezeně a nedá se říct, že by to bylo pravidlem. I ve velmi obtížné situaci v době konvokačního sejmu roku 1648 se náboženství dostalo na pořad dne. Když disidenti vznesli své požadavky, Jerzy Ossolinski reagoval: „*I kdyby nejen Chmelnický, ale i samotný satan sápal naší otčinu a hrozil ji zruinovat, raději padnu, než abych i jediné písmenko přidal ke Konfederaci*“³⁷⁷ K tomu ovšem dojít nemuselo, ježto protestanti na

³⁷⁵ Viz SYSYN: The Dilemma, str. 65.

³⁷⁶ PIASECKI: Kronika, str. 357-358, RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 1, str. 58; podrobně k tomuto tématu DZIĘGIELEWSKI, Jan: Sprawa *compositio inter status* w latach 1632-1635, Kwartalnik Historyczny, roč. 90, č. 1, 1983, str. 81-91.

³⁷⁷ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 104.

nějaký tvrdší konflikt rezignovali a pod hrozbou kozáckého povstání směřovali k co nejrychlejšímu ukončení sejmu a vyřešení akutních problémů³⁷⁸.

Také z průběhu volebního sejmu 1632 bylo patrné, že i přes náboženské vášně si vůdčí politici představitelé udržovali smysl pro odpovědnost a ve chvílích nutnosti náboženské spory odložili – což se týká především protestantů, kteří se obvykle právních změn domáhali. Lze to jistě vidět i prizmatem Dzięgielewského, který za jednáním magnátů vidí především upřednostňování soukromých politických zájmů a reputace ve šlechtické společnosti. Spíše bych to však nazval smyslem pro politickou realitu. Soudobé magnáty každopádně nelze chápat jako náboženské fanatiky, byť náboženství hrálo v jejich konání velkou roli. Jediným momentem, kdy náboženství skutečně eskalovalo situaci a vedlo i k ozbrojenému konfliktu, byl neúspěch sejmu v roce 1606 a Zebzydowského rokosz. I zde ovšem sloužilo spíše jako záminka v boji o moc.

Je zjevné, že rozdělení sejmu na tábor disidentů, pravoslavných a katolíků³⁷⁹ rychle ustupovalo, jednalo-li se o otázkách společného zájmu (*compositio inter status*) nebo nenáboženských tématech, daněmi a šlechtickými svobodami počínaje. Nehledě na fakt, že mnozí titulární katolíci hlasovali zcela poslušně dle pokynů svého kacířského protektora. Rodinné a klientelistické vazby hrály prim. Přesto je pravdou, že sejm se v průběhu 17. století stával stále méně akceschopným. Během vlády prvních dvou Vasovců se sejm rozešel bez dohody a výsledku v letech 1597, 1600, 1605, 1615, 1637, 1639 a 1645³⁸⁰. Náboženství však v tomto ohledu nehrálo klíčovou úlohu. Když se v roce 1637 rozešlo zasedání bez úspěchu, především kvůli knížeti Krzystofu Radziwiłłovi, nebylo to z důvodů konfesních. Byla to především demonstrace magnátovi síly v době, kdy se král přiklonil k prorakouské zahraniční orientaci a Radziwiłł začal být odsunován do opozice³⁸¹. Druhou věcí je, že konání Radziwiłła, coby známého vůdce protestantů, vrhalo následně stín i na celý protestantský tábor. Stejně jako jeho veřejně známé kontakty se Švédskem, Braniborskem či Sedmihradskem. I to jistě přispělo ke stereotypu disidentů-protistátních živlů, který naplno propukl po švédské Potopě.

Co se sil nekatolíků na sejmech v první polovině 17. století týče, mohli jen marně vzpomínat na 16. století. Ve většině případů museli jednat ve značné menšině, např. na sejmu roku 1647 patřilo ze 111 známých jmen poslanců pouze 14-16 k protestantům³⁸². Svazek mezi evangelíky a disuniaty byl na sejmech zcela účelový a většinou neměla vzájemná solidarita dlouhého trvání, když se objevila možnost partikulárního prospěchu. Nutno říci, že většinou ze strany pravoslavných. Stejně tak solidarita kalvinistů, luteránů a českých bratrů s ariány byla pouze občasná a velmi váhavá. Z toho

³⁷⁸ Detailní popis sejmu viz RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 81-111.

³⁷⁹ Uniati tvořili v poslanecké komoře jen velmi marginální skupinu.

³⁸⁰ Viz KOSMAN: Dějiny Polska, str. 135; Kosman ve svém výčtu zapomněl na neúspěšný sejm roku 1637.

³⁸¹ Srov. DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, str. 106-107.

³⁸² DZIĘGIELEWSKI: O tolerancje, 165.

pramenilo i značně defensivní postavení disidentů na většině sejmů a marné pokusy domoci se zde svých práv. Tvrdé zásahy byly skrze soudní výroky sejmu disidentům uštědřeny v letech 1638 i 1640³⁸³. Nekatolíci však přesto v určitých chvílích dokázali zmobilizovat významnou podporu a domoci se alespoň omezených ústupků, jako na analyzovaných sejmech v roce 1632. Při politickém systému polsko-litevského sejmu navíc stačila i menšinová skupina k tomu, aby destabilizovala celé jednání.

³⁸³ Rozhodnutí v rakowském a vilenském případě.

4 Role náboženství v ozbrojených konfliktech za vlády Vasovců – mezi identitou, loajalitou a pragmatismem,

Po dlouhá léta byla Polsko-litevská unie jedním z nejstabilnějších státních útvarů v novověké Evropě, který většinou své nepřátele držel daleko od svých centrálních území a vyhýbaly se mu i vážné vnitřní konflikty. Prvky destabilizace se objevily s přechodem na volenou monarchii, s vrcholem v Zebrzydowského rokoszi, následovalo však opět dlouhé období stability až do roku 1648, narušované pouze kozáckými povstáními. To poslední převrátilo Polsko-litevskou unii vzhůru nohama. Povstání Bohdana Chmelnického a navazující konflikt s Moskvou a Švédskem přes deset let pustošily celou Rzeczpospolitou, jež se pod nápoem v některých okamžicích doslova zhroutila. Nebyla to přitom ani tak síla vnějších nepřátel, která jim dovolila pochodovat po území dřívějšího hegemonu severovýchodní Evropy, jako především vnitřní konflikty, nesoudržnost a slabost elit v samotné Polsko-litevské unii. Náboženské rozdělení se nabízí jako jedno z možných vysvětlení, z předchozích kapitol je však zřejmé, že aplikovat náboženské dělení na politické svazky a vztahy mezi elitami není zdaleka jednoduché. Jakou roli tedy měly odlišné konfese během ozbrojených konfliktů za vlády Vasovců?

4.1 Konflikty během interregna a rokosz Zebrzydowského

Dlouhá vláda Zikmunda III. Vasy byla poznamenána dvěma vnitřními konflikty, které skončily až u ozbrojeného střetnutí. Prvním bylo vystoupení rodu Zborowských a jejich spojenců na podporu Maxmiliána Habsburského v roce 1588, které skončilo porážkou u Byczyny od kancléře Jana Zamojského. Tím druhým byla slavná vzpoura šlechty v letech 1606-1607, známá jak Zebrzydowského či Sandoměřská rokosz. V obou konfliktech zaujímalí prominentní místo na straně „vzbouřenců“ protestanti. Dají se však díky tomu označit za náboženské? Domnívám se, že nikoliv. Náboženství však svou roli hrálo.

Válka o polské nástupnictví během interregna 1587-1588 byla veskrze pokračováním konfliktu, který se rozpoutal už za života krále Štěpána Báthoryho. Hlavní roli v něm měla frakce bratrů Zborowských³⁸⁴, mocných kalvinistických magnátů z Malopolska, kteří se během panování Báthoryho dostali do opozice. Jejich politika se vyznačovala především nenávistí vůči velkému kancléři Janu Zamojskému, z jehož popudu byl na základě mnoho let starého rozsudku roku 1584 zadržen a popraven Samuel Zborowski. Vzbudilo to pobouření u velké části šlechty, i vzhledem k tomu, že mu

³⁸⁴ Samuel, Krzysztof, Andrzej a Jan, synové kalvinistického magnáta Marcina Zborowského.

bylo odmítnuto poslední pomazání od kalvinistického kněze³⁸⁵. Na následném bouřlivém sejmíku v Proszowcích jeho bratr Krzysztof Zborowski burácel: „*Přisahám vám všem, že dokud budu živ, budu hledat pomstu za takovou neslavnou a ostudnou vraždu mého bratra na hrdle Zamojského, jeho rodu a příbuzných a všech těch, kteří přispěli k jeho smrti.*“³⁸⁶ Zborowští se tak dostali do tábora straníků Habsburků a stáli v čele tzv. maxmilianistů během volby v roce 1587. Ani úvodní konflikt ani následný rozkol během volby se sebou žádné znaky náboženských důvodů nenesl, jednalo se o čistě mocenský spor. Nepopulární katoličtí Habsburkové ostatně těžko mohli být pojátkem jednotícím právě polské protestanty. Důvody maxmilianistů byly mnohem spíše odpor proti Zamojského frakci a zklamané ambice z doby Báthoryho vlády. Mezi podporovateli Maxmiliána se našly velmi různé osoby, kromě Zborowských i jejich blízký spojenec, velkopolský luterán Stanisław Górka³⁸⁷, známý kalvinistický dobrodruh Stanisław „Dábel“ Stadnicki³⁸⁸ či katolický vilenský biskup kardinál Jerzy Radziwiłł³⁸⁹. Faktem je, že protestanti ve skupině maxmilianistů převažovali, ovšem to bylo dáno především rozsahem klientelistických vazeb Zborowských. Ti měli naopak množství nepřátel i v protestantském táboře.

Odpověď na roli náboženství se na první pohled zdá složitější v případě Zebrzydowského rokosze. Ta byla primárně výsledkem nespokojenosti šlechtické veřejnosti s panováním Zikmunda III., přičemž jedna z hlavních výčitek, která k němu směřovala od protestantů, byla jeho prokatolická politika. Vadilo jeho neřešení protievanglických pogromů ve městech, růst moci jezuitů, kterým se přisuzovala zásadní role na Zikmundově dvoře, jakož i pomíjení nekatolíků při rozdávání úřadů. To vše bylo přidáno na seznam ohrožených šlechtických svobod, které byly hlavním heslem rokosze. Jak je však patrné, pro každého účastníka znamenala rokosz něco jiného. Šlechtická vzpoura přivedla dohromady část „pohrobků“ Jana Zamojského, kterým se nelíbila králova prohabsburská politika a snahy o umocnění vlády panovníka novými reformami³⁹⁰. Do jejich čela se stavěl ambiciózní krakovský vojvoda Mikołaj Zebrzydowski, známý jako horlivý katolík, který vystoupil proti královým plánům na proszowském sejmíku, obvinil ho z blíže nespecifikovaného ohrožování šlechtických

³⁸⁵ Srov. WISNER: Zygmunt III., str. 46; BRZEZYŃSKI, Szymon: „My mu nie chcemy być Siedmigrodziany“ Stefan Batory w publicystyce antykrólewskiej, in: Adrienne Körmendy (ed.): Stefan Batory – król Rzeczypospolitej i Księżę Siedmigródu, Pultusk 2008, str. 161-175.

³⁸⁶ Cit. dle: SIEMIENSKI: Polish Political Culture, str. 77-78.

³⁸⁷ Stanisław Górka (1538-1592), velkopolský luterán, poznaňský vojvoda.

³⁸⁸ Stanisław Stadnicki (1551-1610), kalvinistický šlechtic, pro svou prudkou povahu, účast na mnoha taženích a časté konflikty zvaný „Diabłem Łańcuckim“, zemřel v bitvě u Tarnawce, která zakončila jeho soukromou válku s magnátem Łukaszem Opalińskim.

³⁸⁹ Viz WISNER: Zygmunt III., str. 13-14.

³⁹⁰ Král předložil v prosinci 1605 sejmíkům návrh reformy, která počítala s ohraničením záležitostí projednávaných na sejmu jen do „nejvážnějších“, zavázáním poslanců k zakončení sejmu přijetím zákonů, vytvořením stálého vojska a s reformou státních financí, viz WISNER, Henryk: Rokosz Zebrzydowskiego albo sandomierski : cezura czy epizod z dziejów walk politycznych początku XVII wieku, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 90, č. 3, 1983, str. 529-530 ; WISNER: Zygmunt III., str. 82-83.

svobod a na dobu sejmu svolal sjezd do Stezyce, vzdálené několik kilometrů od Varšavy. Hesla šlechtických svobod a zabránění tyranii přitáhla množství střední šlechty, která vzpomínala na boj za exekuci práv. V jejich řadách bylo také mnoho protestantů, kteří se zasazovali za volnost vyznání jako základní část „zlatých svobod“ šlechty. Významného spojence získal Zebzydowski v mocném knížeti Januszi Radziwiłłovi, synovi zesnulého Krzystofa Mikolaje Radziwiłła, vůdce kalvinistů na Litvě. Kronikář Paweł Piasecki mu spíše než náboženský zélotizmus přisuzoval neuspokojení nad příliš pomalou kariérou: „*když král po smrti Krzystofa Radziwiłła dal dudenské starostwo Karlowi Chodkiewiczowi a pominul syna zemřelého vojvody, Janusze Radziwiłła, číšníka litevského, ten, uražený, odvolal všechny své posli ze sjezdu stężyckého a sám se uprostřed sejmu do Stężyce vydal*“³⁹¹. Neuspokojené ambice byly rozhodně silným motivem pro některé rokoszany, především ty nejvýše postavené.

Seznam účastníků vzpoury byl tedy velmi pestrý, společným jmenovatelem byl snad pouze odpor proti králi. Rokosz byla prezentovaná jako pokračování šlechtického hnutí, v čele však stáli typičtí představitelé magnátské moci Zebzydowski a Radziwiłł, za jiných okolností zřejmě úporní nepřátelé ve víře. Mezi dalšími vůdci byl ariánský magnát z Rakowa Jakub Sieńiecki, protimagnátský šlechtický předák, Rusín a katolík Jan Szcześny Herbut a výše zmiňovaný Stanisław Stadnicki, který předtím bojoval za Maxmiliána. K rokoszanům se přidal dokonce i Aleksander Józef Lisowski³⁹², vůdce konfederátů³⁹³ z Livonské války v roce 1604, odsouzený k vyhnanství za plenění vojska. Při takové kombinaci není překvapivé, že pozitivní program hnutí nebyl příliš konkrétní a požadavky se soustřeďovali na obecná hesla navrácení zlatých svobod, konec panování cizinců a jezuitů na královském dvoře či napravení stavu Rzeczypospolité. Během velmi živé polemické války na to s chutí upozorňovali autoři tábora regalistů. Formou smyšleného rozhovoru dvou šlechticů tak učinil i Piotr Skarga:

Uporski: *Jedu na rokosz.*

Rozumowski: *Není velká věc jet na rokosz, ale dosáhnout na něm něčeho, to je kumšt a umění!*

U: *Už jedu na rokosz.*

R: *Jedeš a nevíš proč. A když se druhým v hlavě zatemní, i ty pak budeš šilet, i když tvoje hlava je zdravá?*

U: *Přece na rokosz jedu.*

³⁹¹ PIASECKI: Kronika, str. 196.

³⁹² Aleksander Józef Lisowski (1580-1616), šlechtic, dobrodruh, vůdce slavné žoldácké skupiny, která po jeho smrti přijala jméno Lisovčici.

³⁹³ Vojenská konfederace (konfederacja wojskowa) – polský termín pro vzbouřenou armádu, která obvykle z důvodu nevyplaceného žoldu, vypoví poslušnost, zvolí si nové vůdce a shání žold pleněním území.

R: Ptal jsem se těch, co jeli na poprvé, a žádný mi neuměl odpovědět, co na něm učinil. Vlastně jsi podobný tomu svému koni, protože i ten chudák pod tebou musí jet na rokosz, ale taky sám neví kdy a proč.

U: Všichni jedou, i já musím jet na rokosz.

*R: Zle ses díval, všichni ne. Nejede král, ani nikdo z předních senátorů ni duchovních. Jede vlastně jen kapitula, která se zřídka s kým, a ani se sebou navzájem, neshodne. Vládu chtějí opravovat, ale pro vlastní prospěch, ne pro veřejné blaho. Nedělají to ze ctnosti, nýbrž pro svou slávu...*³⁹⁴

Bezcílnost, která sálala i ze sjezdu ve Stężyci³⁹⁵, odradila od účasti značnou část šlechty, přestože nespokojenost s panováním Zikmunda III. byla v té době široká, minimálně mezi disidenty. Nesplnila se ani naděje na podporu od ortodoxní šlechty, která byla s králem ve sporu kvůli Brestské unii. Zikmund III. tomu snadno zabránil příslibem nápravy poměrů disuniatům. Žádné sjednocení nekatolické ani protestantské fronty proti katolickému králi se tedy nekonalo. Krále naopak aktivně podporoval mocný rod kalvinistů Potockých. Jednota nepanovala ani mezi protestantskými Radziwiłły, když Krzysztof zůstal formálně věrný králi³⁹⁶.

Náboženský faktor byl přesto pro rokosz bez pochyby důležitý. Pro část účastníků byla právě náprava náboženských svobod rozhodujícím cílem a spory o garance svobody vyznání spolu s nešikovnou královskou politikou výrazně eskalovaly atmosféru. Jak bylo již zmíněno výše, posledním impulsem k začátku vzpoury bylo neschválení vykonávacích zákonů k Varšavské konfederaci na sejmu 1606. To vzbudilo pohoršení i kvůli údajnému zásahu jezuitů. Mezi požadavky rokoszanů v sandoměřských artikulech byly právě náboženské body veskrze nejkonkrétnější, byť požadavek na vyhnání jezuitů těžko mohl být kdy přijat a je zarážející, že na něj přistoupil právě Zebrzydowski³⁹⁷. Na sejmu v roce 1607, který následoval po dočasné dohodě rokoszanů s králem, byly mezi opomenutými požadavky vzbouřenců právě obnovení konstituce o náboženských nepokojích a zákony proti jezuitům³⁹⁸. Záhy na to se vzbouřenci opět sešli, čekala je však již pouze porážka u Guzowa.

Analýza mocenských táborů a průběhu rokosze potvrzuje tezi, že politické aliance v Polsku a Litvě fungovaly v první polovině 17. století napříč náboženstvími, ovšem náboženská otázka byla jedním z aspektů, který mohl konflikty podnítit a mobilizovat podporu pro jednu či druhou stranu. Rokosz

³⁹⁴ SKARGA, Piotr: Wsiadanie na rokosz P. Uporskiego, ktoremu odraza P. Rozumowski, 20. dubna 1607, in: Pisma polityczne, sv. 2, str. 74-75.

³⁹⁵ Viz WISNER: Zygmunt III, str. 88-89.

³⁹⁶ Účast Litevců v jednom či druhém táboře nebyla příliš aktivní, s výjimkou Janusze Radziwiłła a regalisty Jana Karola Chodkiewicze, kteří v osobním sporu pokračovali soukromou válkou ještě po zakončení samotné rokosze a dohodě s králem. Podrobně k Litvě viz WISNER, Henryk: Litwa wobec Rokoszu (1606-1607), in: Kwartalnik historyczny, roč. 79, č. 2, 1972, str. 278-299.

³⁹⁷ Viz kap. 2.2.2; SKARGA: Na artykuł o Jezuitach odpowiedz, str. 96-105.

³⁹⁸ WISNER: Rokosz Zebrzydowskiego, str. 534.

znamenal porážku především střední šlechty, z velké části disidentské, která přestávala být mocenským faktorem.

4.2 Náboženství, zemské a národní identity během

Chmelnického povstání

Konflikty mezi magnáty a místní šlechtou i vzájemné ozbrojené potyčky nebyly na Ukrajině první poloviny 17. století nikdy velkou zvláštností. V jednom takovém byl polským magnátem Alexandrem Koniecpolskim³⁹⁹ a jeho klientem Danielem Czaplińskim uvězněn jistý rusínský zeman a kozácký setník poté, co mu byl dotyčnými zabrán jeho majetek v usedlosti Subotov. Zeman však nebyl jen tak obyčejným kozákem, měl bohaté kontakty sahající až ke králi⁴⁰⁰, ve vězení dlouho nesetřval a v prosinci roku 1647 dorazil na Síč. Tak ve slavném příběhu začalo povstání Bohdana Chmelnického⁴⁰¹.

Chmelnického případ byl klasickým příkladem střetávání drobných ukrajinských vlastníků půdy s expandujícími magnáty. Náboženství zde skutečně sotva hrálo roli. O ústřední roli jakou hrála pravoslavná konfese a identita v rozšíření konfliktu, však přesto není pochyb. Poukazovalo na to i mnoho soudobých autorů. Kronikář Jan Rudawski píše: *„Chmelnický svým příkladem rozbouřil celý břeh Dněpru, sliboval ruskému lidu naději svobody a povzbuzoval ho náboženskými impulsy, které znamenají pro tento národ nezměrně mnoho. Tak se ze všech měst i stran Rusi sbíhali lidé k prvním povstalcům.“*⁴⁰² Náboženství bylo na Rusi mezi prostými obyvateli velmi účinným nástrojem mobilizace ke vzbouření a uplatnilo se i ve chvíli, kdy žádný bezprostřední důvod k povstání z náboženských důvodů nebyl. Pravoslavná identita Rusínů se stala během první poloviny 17. století základem schématu „my a oni“⁴⁰³ a nabrala silně antagonistický, vymezovací charakter. Ten v sobě spojoval hned několik paralelně fungujících identit. Národní identita Rusína se obracela primárně vůči Polákovi, a to nikoli definovanému pouze zemsky či původem, jak to můžeme pozorovat u litevských magnátů. Na první pohled zjevným prvkem odlišnosti byl jazyk. Kyjevské a volyňské nižší vrstvy byly zcela ruskojazyčné. Polština byla elementem cizím, byť byla přirozeně srozumitelná a vzdělaní lidé jí

³⁹⁹ Alexandr Koniecpolski (1620-1659), polský magnát a vlastník velkých latifundií na Ukrajině.

⁴⁰⁰ Dle Jana Rudawského se za jeho osvobození zasadil vojvoda ruský Jakub Sobieski i jiní magnáti. *„Znali ho dobře ti pánové, stejně jako král Vladislav, který v té době plánoval vypravit (proti Turkům) kozáckou flotilu“*; RUDAWSKI: Historja, sv. 1, str. 10; Polský historik Janusz Kaczmarczyk chápe spor konflikt mezi Czaplińskim a Chmelnickým jako typický spor o ženu, jistou Helenu, který následně vznítí letité hospodářské a sociální antagonizmy na Ukrajině, KACZMARCZYK: Bohdan, str. 44-46.

⁴⁰¹ Reálie Povstání Bohdana Chmelnického byly bohatě popsány v polské i ukrajinské odborné literatuře, viz HRUŠEVSKYJ, Mychajlo: Istorija Ukrainy – Rusy, sv. VIII. Roky 1626-1650, Kyjiv, 1996, část 2., str. 115-292; SERCZYK, Władysław Andrzej: Na płonącej Ukrainie : dzieje Kozaczyzny 1648-1651, Kraków 1984, str. 1-383; KACZMARCZYK: Bohdan, str. 44-154.

⁴⁰² RUDAWSKI: Historja, sv. 1., str. 11.

⁴⁰³ Srov. KUBIŠ: Namísto úvodu: „My“ a „oni“, str. 11-28.

hovořili. Zároveň se tím odcizovaly i vyšší sféry ukrajinské šlechty, které přijímaly za primární jazyk stále více právě polštinu.

Tato polonizace šla ruku v ruce i s náboženstvím. Jak bylo ukázáno v kapitole 2.3., valná část vyšší šlechty se vzdala ortodoxní víry a konvertovala k protestantismu, katolictví, či se přidala k uniatům, kteří byli nenáviděni ortodoxními věřícími vůbec nejvíc. Do úzkého rámce ruské identity z pohledu ortodoxních tak přestali zapadat, byť se sami často ještě jako Rusové chápali. Brestská unie a často násilná snaha podřídit jí pravoslavnou církev, která vycházela od polských a popoľštěných elit tuto rusínskou ortodoxní identitu pochopitelně velmi posílila. Katalyzátorem antagonizmu byla v prvé řadě otázka sociální. Třídní kategorie⁴⁰⁴ jsou na Chmelnického povstání velmi snadno aplikovatelné, nenávisť poddaných se obracela vůči jejich pánům a všem, kdo je reprezentovali. Kozáci se snažili vymoci si zrovnoprávnění se šlechtou, magnátskou konkurencí deklasovaní zemané získali příležitost k vylepšení svého postavení. Třídní aspekt se zpětně vázal s otázkou popoľšťování elit a jejich odpadnutí od ortodoxní víry. Náboženské, národní a sociální identity se tak vzájemně proplétaly a posilovaly.

Výsledkem byl stereotyp Poláka, pána-utlačovatele a katolíka/protestanta/žida, proti kterému se po prvních úspěších kozáckého tažení obrátila nenávisť ukrajinského obyvatelstva. Ta byla barvitě vylíčena v četných dokladech z tohoto období. Lvovský měšťan a dopisovatel do Varšavy Kazymyr Samujil Kuševyč v jednom z listů píše: „*V pondělí 22. června se velké množství sedláků pustilo do šturmu, dobylo zámek a našlo v něm značnou kořist. Katolických kněží, polské šlechty a židů ukrutně pobili velké množství. Povídá se i píše, že vykopali z hrobů i lidské ostatky, na kusy je rozsekali a rozházeli po ulicích jako žrádlo psům. Samotných židů po různých městech tyransky pozabíjeli na patnáct tisíc. Chmelnický se svými molodci se k postupu toho Kryvonosa⁴⁰⁵ nepřidává a nechce o něm nic vědět, ač mnoho lidí rozumí, že se to všechno děje za jeho skrytou radou, jako člověka chytrého*“⁴⁰⁶.

Zmínka Kuševyče o dvojí hře Chmelnického a jeho chytrosti je charakteristická. V očích vnějších pozorovatelů je často zdůrazňována jeho chytrost vedle ambicióznosti a velikášství s jakými bažil po panování na Ukrajině. Rusíni byli pak zpravidla vykreslováni jako krvelačný dav, se kterým Chmelnický manipuluje pomocí hesel o náboženství a ochraně svobod. Rudawski na jiném místě píše: „*Co může být ukrutnějšího než jeden z jeho (Chmelnického pozn. aut.) rozkazů, kterým zločinně odsoudil*

⁴⁰⁴ Marxistický koncept třídních kategorií a konfliktu na bázi vlastnictví výrobních vztahů a práv považuji pro analýzu Chmelnického povstání za nosný. A to ve větší míře než pro Polsko, kde bylo rozhodující stavovské vědomí, které se neodvíjelo od majetku a služebního postavení.

⁴⁰⁵ Maxym Kryvonis (?-1648), kozácký plukovník a Chmelnického vojevůdce, vůdce křídla kozáckých radikálů na počátku povstání, proslul masakry Poláků a židů během svého tažení v létě 1648.

⁴⁰⁶ List Samujila Kuševiča ze Lvova do Varšavy o současných událostech, 8. července 1648; in: Monumenta Historica Res Gestas Haliciae illustrantia, ed. Stefan Tomašivskij, sv. 3, Lvov 1893, str. 35.

k zabití všechny lidi polského pokolení na Rusi. Tamerlán nový! Obrátil se na ruská města s rozmanitými písmi, napomínal sobě nakloněné úředníky, aby nezrazovali věc náboženství a svobody a nedovolili, aby Rus sténala pod převahou šlechty. A aby pamatovali, že podléhají toliko jednomu králi a ne množství tyranů“⁴⁰⁷.

Je zřejmé, že Chmelnického agitace působila na širokou vrstvu rusínského obyvatelstva, které se identifikovalo s pravoslavím a o vládě magnátů si nemyslelo nic dobrého. Do tohoto výčtu nelze počítat pouze nevolné poddané a kozáky, ale i část ruských měšťanů a nižší šlechty, která využila úspěch kozácké rebelie jako příležitost a ke vzbouřencům se přidávala. Z prvních let povstání existuje množství stížností na podobné jednání rusínské šlechty⁴⁰⁸. Jistou solidaritu s Chmelnickým a kozáky – ovšem nikoli již s rolnickým povstáním a následnými masakry – je cítit i od zmíněného Kuševyče, který byl jinak bohatým měšťanem a vysoce postaveným členem lvovského magistrátu, z čehož se dá usuzovat, že byl přes rusínský původ již spíše katolíkem. „*Je mnoho takových, kteří přiznávají, když o té věci hovoří bez emocí, že za své zásluhy se Chmelnickému i dalšími kozákům dostalo velkých křivd“*⁴⁰⁹, píše. Nutno podotknout, že se jedná o dopis z doby, kdy Chmelnický po porážce hejtmanské armády u Korsuně zůstal se svým vojskem stát a nepokračoval dále do Polska. Když později přitáhl ke Lvovu, rusínská solidarita Kuševyče rychle opadla.

Role náboženství v kozáckém a lidovém povstání je tedy zřejmá, jednalo se o jednotící prvek identity, který zároveň jasně vymezoval nepřítele a sloužil k mobilizaci mas. Zároveň vědomí sounáležitosti přivedlo do kozáckého tábora i mnoho dalších skupin obyvatelstva. Jak však rusínská a ortodoxní identita během povstání fungovala u vysoké ruské šlechty, která nesdílela sociální požadavky kozáků a rolníků, ba jejich důsledky byly namířeny přímo proti ní?

Vysoká ukrajinská šlechta, dosavadní držitelka moci na Malé Rusi, se ukázala tváří tvář konfliktu s Chmelnickým rozdělená. Náboženská a zemská identita zde očividně hrála roli, byť nebyla posílena o sociální aspekt, jako v případě kozáků a rolníků. Klasický kontrast je možné vidět u nejznámějších dvou postav ruské šlechty období počátku povstání, ruského vojvody, knáze Jaremy Vyšneveckého a braclavského, později kyjevského vojvody Adama Kysila. Zcela specifický je pak příběh rusínského magnáta Jurije Nemyryče.

Jarema Vyšneveckyj, jež konvertoval v mládí roku 1632 ke katolicismu, bývá představován jako typický představitel polonizovaných ukrajinských magnátů. Autor jeho populárně naučné monografie

⁴⁰⁷ RUDAWSKI: Historja, sv. 1., str. 12.

⁴⁰⁸ Srov. Stížnost Jablonovských na šlechtice-rusíny, kteří se účastnili vzpoury 12. ledna 1649, in: Monumenta Historica, str. 155; Stanislav Lipnjickij žalujiet sja na šljachticiv Rusyniv Vitvyckych, 10. června 1649, in: Monumenta Historica, str. 311.

⁴⁰⁹ List Samujila Kuševiče ze Lvova do Varšavy, 13. července 1648, in: Monumenta Historica, str. 38.

Rumuald Romański vidí věc kategoricky: „*Představitelé starých ruských rodů zůstávali v senátu i poslanecké komoře. Rusíny však byli jen podle názvu, z důvodu toho, že jejich majetky leželi na Rusi, avšak nábožensky, národně i kulturně se stali Poláky*“⁴¹⁰. To je však příliš zjednodušující pohled, rozhodně pro Vyšneveckého. Pravdou je, že jezuitská výchova i dlouhý pobyt v zahraničí měly zcela jistě rozhodující vliv a Vyšneveckyj skutečně byl jedním z příkladů „popolštěné“ generace ukrajinských kňazů, jehož konverze po návratu ze zahraničí byla již spíše formální⁴¹¹. Nebyl však ještě zcela odstřižen od rodinné, zemské a stavovské tradice. Tu reprezentoval i pravoslavný kostel v rodovém sídle Vyšnevcu, kde byli pohřbeni jeho rodiče, zapálení disuniati, a na který Vyšneveckyj pamatoval i ve své závěti⁴¹². Vyšneveckyj také nijak pravoslavnou víru na svých pozemcích nepronásledoval. Rozhodně mu pak nebyla vlastní klasická mentalita polské šlechty a magnátů.

Ač se to z konfesního hlediska zdá paradoxní, ze zmíněných osobností Kysila, Nemyryče a Vyšneveckého považují za nejméně „zpolonizovaného“, co se příslušnosti k politickému národu Polska a Rzeczypospolité týče, právě katolického konvertitu Jaremu Vyšneveckého. Ukrajinský magnát stál dlouho mimo hlavní proud centrální politiky Rzeczypospolité, nezastával žádný z vysokých centrálních úřadů a debat na sejmu se účastnil sporadicky. Jeho pohrdavý přístup ke šlechtické demokracii výmluvně charakterizuje epizoda, kdy si místo obvyklé židle na sejm mezi poslance nechal přinést kňazovské křeslo⁴¹³. Když se tváří tvář Chmelnického povstání konečně aktivně zapojil do vysoké politiky, bylo to z důvodu přímého ohrožení jeho majetku a zájmů.

Vyšneveckyj se v mnohém podobal spíše svému předchůdci, také nejbohatšímu magnátu své doby, kňazi Konstantinu Vasilijeviči Ostrozkému, který si budoval svou ukrajinskou doménu *de facto* nezávisle na ústřední moci. Byť Vyšneveckyj nesdílel jeho vášeň pro ortodoxní církve a ztratil mnoho z kulturního sepjetí s ruským prostředím, partikulární zemská „kňazovská“ identita mu byla stále vlastní⁴¹⁴. Ta ale nestačila k tomu, aby se v okamžiku Chmelnického povstání mohl cítit jakkoliv spjat se vzbouřenci. Nepojily ho k nim ani zájmy ortodoxní církve, ani na ní postavená ruská identita. Jeho příslušnost k popolštěné kňazovské magnátské vrstvě byla s kozáckým hnutím naopak v přímém rozporu. Právě Vyšneveckyj byl symbolem kolonizace stále širšího Zádňepří, kde se střetával se zájmy kozáků⁴¹⁵. Je tedy pochopitelné, že se v okamžiku povstání zasazoval o tvrdé vypořádání se vzbouřenci, s nimiž nemohl chtít uzavírat žádné kompromisy, které by zanechaly Ukrajinu pod vládou

⁴¹⁰ ROMAŃSKI, Romuald: *Książę Jeremi Wiśniowiecki*, Warszawa 2008, str. 87.

⁴¹¹ Srov. TOMKIEWICZ, Władysław: *Jeremi Wiśniowiecki*, Warszawa 1931 str. 7-8.

⁴¹² Testament Jeremiego Wiśniowieckiego, ed. Justyna Chyżyńska, Władysław Tomkiewicz, dostupný online: <http://www.wisniowiecki.com/Testament.htm>, přístup: 19. 7. 2013.

⁴¹³ JAKOVENKO: *Ukrajinska šljachta*, str. 81.

⁴¹⁴ Srov. SYSYN: *Elites*, str. 42; Také Sysyn mluví o partikulárním vědomí ukrajinské vysoké šlechty, která se i přes rozsáhlou polonizaci chápala jako zvláštní skupina odlišná od polské.

⁴¹⁵ Viz TOMKIEWICZ: *Jeremi Wiśniowiecki*, str. 57-113; Do ostrého konfliktu s kozáky se dostal Vyšneveckyj už během jejich povstání v roce 1638.

Chmelnického. Sám neměl v jednání se vzbouřenci žádné skrupule. Když se proti němu postavili měšťané jeho vlastního městečka Niemirowa, „*jedněm byly vyloupnuty oči, druhé čekala šibenice či meč*“⁴¹⁶, píše jemu nakloněný kronikář Rudawski. Problémem bylo, že Rzeczypospolité se síly na rozdrcení kozáctva nedostávalo.

Kyjevský vojvoda Adam Kysil byl naopak představitelem nevelkého zbytku ukrajinské vysoké aristokracie, která zůstala pevně semknuta s pravoslavnou ruskou identitou. Byl zároveň vůdčím hlasem disuniatů na sejmech od třicátých let 17. století, kudy se snažil protlačit ortodoxní zájmy oficiální cestou. I z této pozice se tak stal pevnou součástí polsko-litevské politické kultury a šlechtické mentality. Je třeba podotknout, že Kysil sice pocházel ze starého a bohatého panského rodu, ale nezdědil tak rozsáhlé bohatství a latifundie, aby se mohl měřit s magnáty typu Vyšneveckého. O to více budoval svou kariéru aktivním zapojením do politiky, což mu vyneslo nakonec i úřad kyjevského vojvody. Díky svým rozsáhlým kontaktům v ruském pravoslavném prostředí se brzy stal pro krále neocenitelným. To se týkalo především jednání s kozáky. Kysil vystupoval jako prostředník už v jednáních během kozáckého povstání v roce 1637-1638 a postupně si vybudoval i mezi kozáky velikou úctu. Tu se snažil podporovat právě odkazem na společnou víru a ruskou identitu. V dopise Záporožcům v srpnu 1636 psal, že „*očekává jejich spolupráci, protože jsou stejné víry a stejného původu ruských lidí, a protože měl vždy jejich dobrou vůli*.“⁴¹⁷

Na rozdíl od Vyšneveckého měl Kysil s Vojskem záporožským pevné společné zájmy, které se týkaly obnovy ortodoxní církve. Ta se sice díky úsilí kozáků i mocenské frakce vedené Kysilem dočkala v roce 1632 výstupu z ilegality a zrovnoprávnění, stále však těžce nesla trvání uniatské církve, která si ponechávala na Ukrajině značné majetky. Ortodoxní církev byla navíc stejně jako církve protestantské odstřižena od politického vlivu, kdy na rozdíl od katolických prelátů neměla zastoupení v senátu. „Společné opatrovnictví“ pravoslavné církve rusínskou šlechtou a kozáky sice zdaleka nebylo idylické a bylo naplněno bojem o vliv a kontrolu nad církevní hierarchií, přesto však bylo základem pro spolupráci a vzájemnou sounáležitost. Kysil sdílel s kozáky ruskou pravoslavnou, zemskou identitu Rusi jako svébytného celku, která do značné míry determinovala jeho jednání a politické svazky. Zároveň pro něj však, domnívám se, fungovala tato rusínská identita v rámci šířeji definované identity polsko-litevské, která vylučovala nějaké separatistické, či příliš radikální záměry⁴¹⁸. Byl pevnou součástí vládní struktury a co víc, byl i mocný šlechtic a velký pozemkový vlastník. Z tohoto pohledu pro něj rolnické povstání znamenalo stejnou pohromu jako pro Vyšneveckého.

⁴¹⁶ RUDAWSKI: Historja, sv. 1., str. 37.

⁴¹⁷ Cit dle. SYSYN: Dilemma, str. 81.

⁴¹⁸ Srov. SYSYN: Dilemma, str. 209-211; Sysyn dochází k velmi obdobným závěrům.

Nenávist plenícího davu se obracela proti Polákům, židům, šlechtě, katolíkům jako i protestantům⁴¹⁹. Dá se zároveň předpokládat, že povstálí sedláci se nezastavili ani před pozemky pravoslavné šlechty, přestože Chmelnický se snažil vycházet s jejími představiteli, a především s Kysilem, co možná nejlépe. Na konvokačním sejmu roku 1648 se hovořilo o garanci nedotknutelnosti pozemků, kterou záporožský hejtman údajně Kysilovi poskytl. Ten to popřel jako pomluvu, která ho měla zdiskreditovat, a naopak si stěžoval na ohromné škody, které jeho majetek utrpěl⁴²⁰. Netřeba dodávat, že povstání znamenalo pro ruské magnáty pohromu a od svých polských kolegů se těžko mohli dočkat majetkové solidarity⁴²¹. Privilegované postavení však mezi kozáky skutečně měl. Chmelnický mu hned na začátku povstání zaslal soukromý dopis, ve kterém si „z důvodu dávné důvěrnosti s Kisiem stěžoval na rozmařilost Poláků vůči poddaným, bezprávní činěné kozákům, i neslýchané příkoří, které byly důvodem povstání...nakonec prosil Kisiela o podporu v té věci utiskovaných před králem i Rzeczpospolitou, jelikož se nebylo možné dohodnout s těmi, kteří neznali míru v panování (magnáty)“⁴²². Chmelnický dobře věděl na koho se obrátit. Adam Kysil fungoval na sejmu jako expert na ukrajinské záležitosti a byl pověřen vedením několika komisí, které s Chmelnickým měly vyjednávat. Kysil byl mezi kozáky oblíben a spolupráce se záporožským hejtmánem trvala i nadále, přestože se oba nacházeli ve chvílích ozbrojeného konfliktu na opačných stranách. Po uzavření Korsuňské dohody Chmelnický svolal „veřejný sjezd Rusí“ do Perejeslavy, který měl být zřejmě ruskou alternativou polského sejmu. Předsedal mu právě Kysil⁴²³. Vždy však zůstával reprezentantem šlechtické Rzeczypospolité.

Kysil nikdy nezradil loajalitu Polsko-litevskou unii, nicméně zároveň se úporně snažil razit zájmy pravoslavných Rusínů a Rusí samotné a zabránit další eskalaci konfliktu. Zdaleka tak nesdílel Vyšneveckého postoj ke kozákům, naopak stál v čele zastánců dohody a kompromisního řešení, které se snažil vytrvale nalézt. Byl to bohužel sisyfovský úkol. Nesnadnou pozici, do které se Kysil v okamžiku vypuknutí Chmelnického povstání dostal, rozebírá ve své výborné práci nazvané příznačně „Dilemma of Adam Kysil“ kanadsko-ukrajinský historik Frank Sysyn. Její závěr je veskrze přesný: „Kysil se snažil zachovat Rus, zatímco se staré rozkládalo a nové formovalo. V matici politických, třídních, náboženských a nacionálních loajalit východní Evropy sedmnáctého století nemohl Kysil odpověď na svoje dilemma nalézt.“⁴²⁴ Z jeho politiky se stávala stále více snaha o zachování míru za každou cenu, která ovšem desintegraci Rusí a Rzeczypospolité nijak nezabránila. K jeho smrti uprostřed kozáckých válek v roce 1653 napsal Mychajlo Hruševskij: *Až do konce dnů*

⁴¹⁹ Srov. WILLIAMS: Protestants, str. 202.

⁴²⁰ RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 95; Srov. LYPYNSKYJ: Ukrajina, str. 93-94.

⁴²¹ Na volebním sejmu se ruská šlechta v čele s Kysilem a Nemyryčem vehementně dovolávala odškodnění a pomoci, tyto požadavky však byly rozhodně odmítnuty, viz LYPYNSKYJ: Ukrajina, str. 94-95.

⁴²² RUDAWSKI: Historja, sv. 1., str. 12.

⁴²³ Tamtéž, str. 104.

⁴²⁴ SYSYN: Dilemma, str. 212-213.

zůstal advokátem kompromisu a jako hlas mizící vrstvy šlechty 'gente Ruthenus, natione Polonus' si jeho slovo udrželo určitý význam. Pódium opustil poslední účastník velkého parlamentního souboje, ve kterém ukrajinsko-běloruská šlechta hledala řešení národního problému, než se utopila v „plebejském moři““⁴²⁵

Oproti Kysilovi i Vyšneveckému sehrál Jurij Nemyryč zprvu v událostech povstání spíše méně výraznou úlohu. Druhý největší pozemkový vlastník na Ukrajině byl rolnicko-kozáckou vzpourou tvrdě postižen a nejinak to bylo i s dalšími ariány, kteří se z důvodu svého vyznání a předpokládané „popolštěnosti“ dostali na „černou listinu“ kozáků a pravoslavného davu. Právě rok 1648 nakonec znamenal skutečný konec sítě ariánských škol a farností na Ukrajině, které tu i přes soudní výnosy nadále *de facto* existovaly⁴²⁶. Nemyryč ani další rusínští ariáni tedy příliš neváhali, na jakou stranu se postavit. Nemyryč sám bojoval se svými oddíly v bitvě u Zborova roku 1649 a na sejmu volal po rychlé mobilizaci korunních sil⁴²⁷. Na druhé straně se s Kysilem zasazoval na konvokaci o amnestii pro rebely, se kterými ho pojili taktéž četné kontakty⁴²⁸. Spolu s Kysilem se účastnil také poselstva k Vojsku záporožskému v roce 1650, v předvečer obnovení konfliktu⁴²⁹.

Brzy se ovšem přesvědčil, že Rzeczpospolita není ve stavu, kdy by mu mohla v dohledné době zajistit bezpečný návrat na jeho pozemky. A co víc, nebezpečná ariánům začínala být i Rzeczpospolita samotná. Útoky na Nemyryče od náboženských oponentů nepřestávaly ani na sejmu a perspektiva další politické kariéry byla za daných konfesních poměrů nulová. To vedlo ke sblížení Nemyryče s vůdcem kalvinistů knížetem Januszem Radziwiłłem, které bylo logickým důsledkem společných zájmů a vzájemných kontaktů už od třicátých let. Jejich prvním společným plánem bylo prosazení kandidatury Jiřího I. Rákociho, sedmihradského knížete, na polský trůn po smrti Vladislava IV. Ten měl následně zajistit náboženskou toleranci v Rzeczypospolité. Nemyryč jednal během interregna roku 1648 s Rákoczem v čele delegace ukrajinské šlechty po boku Januszových zástupců⁴³⁰. Projekt však nepřekvapivě nenašel větší podporu, zvláště když Jiří I. zemřel ještě před volbou. Zvolení Jana II. Kazimíra na polský trůn nemohlo přidat Nemyryčovi ani Radziwiłłovi na klidu. Mladší bratr Vladislava předtím absolvoval církevní dráhu, vstoupil do jezuitského řádu a byl jmenován i kardinálem. S prorakouským jezuitou na trůnu a kozáky na svých pozemcích Nemyryč musel hledat jiné alternativy.

⁴²⁵ HRUŠEVSKYJ, Mychajlo: *Istoriija Ukrajiny-Rusy*, sv. IX-1, Roky 1650-1654., NY 1958, str. 509.

⁴²⁶ Srov. LYPYNSKYJ: *Arianskyj sojmyk*, str. 17; WILLIAMS: *Protestants*, str. 202; KOT: *Jerzy Niemirycz*, str. 27-28.

⁴²⁷ Srov. TAZBIR, Janusz: *The Political Reversals of Jurij Nemyryč*, in: *Harvard ukrainian studies*, roč. 5, č. 3, 1981, str. 310; LYPYNSKYJ, *Ukrajina*, str. 93.

⁴²⁸ KOT: *Jerzy Niemirycz*, str. 28.

⁴²⁹ RUDAWSKI: *Historja*, sv. 1., str. 123.

⁴³⁰ Srov. TAZBIR: *The Political Reversals*, str. 310; LYPYNSKYJ, *Ukrajina*, str. 197-198.

4.3 Nekatolíci jako zrádci za švédské Potopy?

Válka mezi Chmelnickým a Polsko-litevskou unií se bez výsledku sunula dál, zatímco na Ukrajině se etabloval de facto nezávislý kozácký hejtmanát. Chmelnický nakonec v roce 1654 vyměnil své tatarské spojence za svazek s Moskvou, která na celé východní hranice Unie vrhla novou sílu, jež nebyla schopna litevská obrana zastavit. Do značných úzkých se tak dostali i litevští magnáti v čele s velkým litevským hejtmanem Januszem Radziwiłłem, který nedokázal moskevský útok na jaře 1655 zadržet. Carova vojska dobyla Smolensk a 30. července 1655 i samotné Vilno. To už ovšem do Litvy i Polska pochodoval nový nepřítel, švédský král Karel X. Gustav. 5. července 1655 vstoupila švédská armáda na polskou půdu, 27. září už překračoval král Jan II. Kazimír polské hranice a mířit do slezského exilu⁴³¹. Polský odpor se v první fázi zhroutil ještě dříve, než začal, zatímco polsko-litevští magnáti houfně skládali přísahu do rukou švédského krále. Jak lze v tomto období ocenit konání nekatolíků a vliv náboženství na jejich jednání a loajalitu?

Role nekatolíků během švédské Potopy a jejich náboženské motivy jsou v polské historiografii poměrně kontroverzní tématem. Zbigniew Wojcik považoval roli protestantů, zvláště českých bratrů a ariánů, za jednoznačně škodlivou a namířenou proti jednotě země⁴³². Náboženské motivy v jednání disidentů, především Janusze Radziwiłła, zdůrazňuje i Tadeusz Wasilewski⁴³³. Naopak mnozí i starší autoři viděli spolupráci magnátů Nemyryče či Radziwiłła se Švédy jako projev jejich příliš velkých ambicí, který s bojem za náboženskou svobodu příliš nesouvisel⁴³⁴. Janusz Tazbir vnímal disidenty jako obětní beránky, proti nimž se po odražení švédské invaze obrátila nenávislná náboženská xenofobie, byť se ke Švédům přidávali i katolíci a činnost protestantů během Potopy nebyla jednoznačná, což opíral především o odpor Gdaňsku⁴³⁵.

Luteránský Gdaňsk zůstal skutečně až do konce války jedním z mála měst, které se Švédům nepoddalo. Jednalo se však o případ těžko zobecnitelný na zbytek Rzeczypospolité. O specifickém postavení pruských měst a jejich náboženských privilegiích již byla řeč. Luteráni tedy neměli důvodu vítat dobyvatele, byť souvěrce, kteří měli zájem především na ukrojení podstatné části zisků z gdaňského obchodu. Podíváme-li se však na evangelíky ve zbytku Polsko-litevské unie, konkrétně na protestantské elity z řad vyšší šlechty a magnátstva, ale i teologů, vypadá situace daleko jednoznačněji. Většinu z nich nalezneme v první fázi Potopy právě na straně Karla X. Gustava. Ba co

⁴³¹ Detailní popis švédského tažení a jeho motivů viz ENGLUND, Peter: *Nepřemožitelný, historie první severní války*, Praha 2004, str. 163-447.

⁴³² WÓJCIK, Zbigniew: *Międzynarodowe położenie Rzeczypospolitej*, in: Janusz Tazbir (ed.): *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa 1969, str. 47-48.

⁴³³ WASILEWSKI: *Zdrada Janusza*, str. 125-147.

⁴³⁴ Srov. GLĘBOCKI, Józef Teodor: *Napad Karola Gustawa Szwedzkiego na Polskę za Jana Kazimierza w latach 1655 - 1656 – 1657*, Kraków 1861, str. 26.

⁴³⁵ TAZBIR: *Tradycje tolerancje*, str. 136-137; podobně KNEIFEL: *Geschichte*, str. 57.

víc, aktivně se na švédském postupu podílela, často ještě i v době, kdy už první vlna švédských úspěchů pominula a zprvu houfně spolupracující polská šlechta se opět přiklonila na stranu Jana II. Kazimíra. Byla tato skutečnost podmíněna snahou o zvrácení nepříznivé trajektorie pozice disidentů ve státě a snižující se náboženské tolerance vůbec?

Jak bylo popsáno v předchozích kapitolách, situace protestantů se během 17. století povážlivě zhoršila. Katolické pogromy, odsunutí evangelických svatyní ze všech větších měst, soudní procesy kvůli propagaci víry či diskriminace v přístupu k úřadům musely nutně vytvářet pocit nechtěné menšiny, jejíž práva byla pošlapávána. Krizová válečná situace nedovolila vést novému králi Janu II. Kazimírovi v prvních letech nějakou ucelenou náboženskou politiku, rozhodně však nepředstavoval naději na zlepšení, naopak. Ke Karlu X. Gustavovi se tedy upínaly v momentě invaze zraky mnohých, zvláště když všude po cestě vyhlášoval garance náboženské tolerance a udržení šlechtických svobod. Odhlédneme-li od Pruska, zůstala v Rzeczypospolité dvě místa s početným disidentským zastoupením: Radziwiłłovská doména a její klienti na Litvě a území ve Velkopolsku kolem Poznaň a Lešna, centra českých bratrů a převážně německých luteránů. Ariáni se po sérii procesů a Chmelnického povstání ocitli rozptýleni po Rzeczypospolité i v exilu.

S projevem loajality švédům rychle přispěchali čeští bratři, kteří měli stále pevné zázemí na pozemcích Leszczyńských s centrem v Lešnu. Samotný pán Lešna, Bogusław Leszczyński sice ve čtyřicátých letech z kariérních důvodů konvertoval ke katolicismu, jinověrce na svých pozemcích však nijak neomezoval. Když ještě před začátkem invaze odjel na údajné léčení do Slezska, jednal se Švédy za jeho osobu jeho správce, luterán Jan Schlychting. Právě on podle Marie Kyrálové přesvědčil Jana Amose Komenského k sepsání slavného Panegyriku věnovaného Karlu Gustavovi, ve kterém český exulant oslavuje činy švédského krále a vyzývá ho k navrácení svobod Polsku. „*Potom co se už obojí Polsko i Litva až po hlavní město království Krakov poddaly švédskému králi, pan Joh. Schichting, správce města Lešna i celého panství, který se vrátil právě z Krakova, si k sobě (...) povolal superintendanta naší církve pana Gerticha (...) a mne. (...). Říkal, že dokonce i katolíci píší básně na oslavu krále (...), že by nebylo hezké, aby evangelíci dále mlčeli. (...) Trval na tom a mnohokrát naléhal především na mne a dodal mi pro spis i námět a obsah*“⁴³⁶, psal později Komenský.

Popis Komenského dobře vystihoval atmosféru doby. V okamžiku dobytí Krakova v září 1655 skutečně spěchali ke Karlovi Gustavovi mnozí, včetně katolíků. Zároveň je nutné ho brát s rezervou jako zpětné sebeospravedlňování stárnoucího učenice, jež se ve svých politických sympatiích netrefil. Čeští bratři skutečně zprvu Švédy vítali, což se ovšem záhy obrátilo proti nim, když po jejich odchodu

⁴³⁶ Cit. dle: KYRALOVÁ, Marie: Komenského Panegyrik věnovaný Karlu Gustavovi a historické pozadí jeho vzniku, in: Vladimír Urbánek (ed.): Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu. Sborník k počtě Marty Bečkové, Praha 2009, str. 245.

skončila odvěta katolického davu vypálením Lešna⁴³⁷. Čeští bratři se stali symbolem zrady, zvláště kvůli velmi rozšířenému Komenského spisu. Hodili se k tomu i z toho důvodu, že významná část z nich byla českého původu a v polské společnosti byli stále do jisté míry cizí. Cizí jim byla i polská šlechtická identita⁴³⁸, což jistě platilo i pro Komenského. Politicky a vojensky však neměli v událostech švédské invaze a polsko-litevské desintegrace větší význam, po smrti Rafała Leszczyńskiego v roce 1636 ztratili svého posledního vlivného magnáta⁴³⁹.

O poznání větší praktický vliv měli polští bratři. Nejednalo se pouze o Jurije Nemyryče a jeho méně vlivné rusínské kolegy z rodu Čapliců a Hulevyčů. Ariáni byli v až překvapivě velkém počtu etablováni v diplomatických službách, což jistě sloužilo ke cti Rakowské akademii. Obzvláště veliký, ba přímo zásadní, měli význam v diplomacii biržanských Radziwiłłů. Ve jménu Janusze i Bogusława jednali před švédskou invazí i během ní ve Švédsku, Sedmihradsku, Braniborsku, Kuronsku i s Bohdanem Chmelnickým⁴⁴⁰. Nejen klienti Radziwiłła měli ale mnoho důvodů ke spolupráci se Švédy. Situace sociniánství v Unii se stávala ve čtyřicátých letech 17. století katastrofální. Mnozí sice mohli dále těžit z ochrany magnátských protektorů, Jurij Nemyryč se i v padesátých letech pravidelně účastnil sejmů, pozice antitrinitarismu na pokraji ilegality a rostoucí perzekuce i v řadách šlechty ale nedávaly ariánům velké vyhlídky na jejich budoucnost v soustátí. Samotný Nemyryč během jednání s Rákoczim v roce 1648 sondoval možnost azylu pro polské bratry v Sedmihradsku⁴⁴¹. Není pochyb o tom, že ariáni byli ve své identitě integrální součástí polsko-litevské unie a, přes svou poměrně extrémní víru, byla jejich urozeným členům vlastní i polská šlechtická mentalita. Mohli však za daných podmínek cítit loajalitu ke králi a panujícímu režimu? Jen velmi obtížně. Naděje na změnu poměrů a aktivní podpora, jakou poskytli mnozí polští bratři Karlu Gustavovi, byly logickým vyústěním náboženské netolerance čtyřicátých let 17. století.

Delegace ariánské šlechty ke Karlu Gustavovi byla v říjnu 1655 o pár dní předběhnuta ve svém holdu samotným Jurijem Nemyryčem. Na své žádosti o garance úplné náboženské svobody však dostali pouze vyhýbavou odpověď⁴⁴². Přesto se podrobený Krakov alespoň na čas stal opět centrem ariánů,

⁴³⁷ Srov. TAZBIR: *Dzieje polskiej tolerancji*, str. 146.

⁴³⁸ Srov. BEČKOVÁ: *Jak Amos*, str. 26-27.

⁴³⁹ Peter Englund jim sice přisuzuje velký ideologický a diplomatický vliv, jaký měli mít na dvorech Švédska, Braniborska i Sedmihradska, domnívám se však, že jejich význam značně přeceňuje, srov. ENGLUND: *Nepřemožitelný*, str. 389-391.

⁴⁴⁰ Viz WASILEWSKI: *Zrada Janusza*, str. 125-147; TAZBIR, *Janusz: Bracia polscy*, str. 130-146; *Jak udává Tazbir*, ariáni se nacházeli i ve službách dalších magnátů, Kisielů, Ostrožských, Leszczyńských, Vyšneveckých či Koniecpolských. V diplomatických službách Janusze Radziwiłła hráli důležitou úlohu mj. Jan Mierzeński, Samuel Grądzki a Samuel Przytkowski.

⁴⁴¹ Viz TAZBIR: *The Political Reversals*, str. 310.

⁴⁴² Srov. TAZBIR: *The Political Reversals*, str. 310; ENGLUND: *Nepřemožitelný*, str. 250; KOT: *Jerzy Niemerycz*, str. 36; vůdcem delegace ariánů byl Stanisław Lubieniecki (1623-1675); je třeba dodat, že luteránské Švédsko nebylo k antitrinitářům o nic více tolerantní než katolické země. A rozhodně méně, než Polsko.

kteří se houfně vraceli ze zahraničí. Přibyl tak i Jonasz Szlychting, kterému hrozila za jeho teologický spisek v Unii smrt⁴⁴³. Nemyryč po slibu věrnosti obdržel od švédského krále hodnost generála jízdy a patent i prostředky ke zverbování čtyř tisíc vojáků. Se svým oddílem se poté také účastnil vojenských akcí po boku Švédů. Jeho pověst zrádce v Polsku rychle rostla. Proslaveným se stal Nemyryčův dopis Janu Sobiepanovi Zamojskému⁴⁴⁴, který velel posádce města Zamości, kde odolával švédskému obléhání. Nemyryč se ho ve svém listu snažil coby dávný známý přesvědčit, že odpor je bezvýsledný, Jan Kazimír se skrývá ve Slezsku⁴⁴⁵ a žádné posily neprijdou⁴⁴⁶. Dopis pak v opisech koloval po celém Polsku v rámci silné antiariánské propagandy. První podoba projektu vyhnání ariánů se objevila na počátku roku 1656⁴⁴⁷, o dva roky později bylo vypovězení ariánů i realizováno. Přes svou pacifistickou doktrínu se přímo v boji účastnili kromě Nemyryče i mnozí další polští bratři, po boku Nemyryče i Radziwiłłů.

Přesto se i zde musíme vyvarovat přílišného zobecňování. Valná část ariánů se sice ke Švédům přidala, ne všichni se však stali jejich aktivními podporovateli. Zvláště když důvěryhodnost Karla X. Gustava coby ochránce náboženských svobod nebyla po jednání v Krakově přehnaně veliká. Existovaly případy těch, kteří zůstali věrni králi a bojovali za něj⁴⁴⁸. Mezi jinými dokonce i Stefan Nemyryč⁴⁴⁹, bratr Jurije. Správy o něm jsou v pramenech do roku 1659 spíše kusé, jak však uvádí Feliks Morawski, byl v říjnu roku 1656 dokonce pověřen velením nad Poláky znovudobytým Krakovem⁴⁵⁰. V přízni krále zůstal každopádně i nadále, ač byl arián. V roce 1659 byl jmenován, snad s přispěním bratra, na funkci generála artilerie Ruského knížectví⁴⁵¹. Nakonec byl sice i on nucen kvůli vyhošťovacímu dekretu odejít za hranice, zůstal však královským diplomatem v Braniborsku a po konverzi a návratu se ujal dalších vysokých funkcí⁴⁵². Jedná se o další potvrzení faktu, že jakákoli snaha schematizovat náboženské identity v Polsko-litevské unii nás přivede k nalezení výjimek, které těmto schémátům protičeí.

⁴⁴³ Jonasz Szlichtyng (1592-1661), ariánský teolog, autor Vyznání víry bylo přijato za nový oficiální sociniánský katechismus, Viz WILLIAMS: *The Confessio*, str. 103-114; LYPYNSKYJ: *Arianskyj sojmyk*, str. 6.

⁴⁴⁴ Jan Sobiepan Zamojski (1627-1665), velký korunní podčíšník, straník krále a hrdina obléhání Zamoście v roce 1656.

⁴⁴⁵ Což už tou dobou nebyla pravda.

⁴⁴⁶ Srov. MORAWSKI: *Arianie polscy*, str. 457, TAZBIR: *The Political Reversals*, str. 315.

⁴⁴⁷ Králi Janu II. Kazimírovi ji předkládá arcibiskup hnězdenský Andrzej Leszczyński, Viz TAZBIR, Janusz: *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie Arian*, Warszawa 1957, str. 21.

⁴⁴⁸ Srov. TAZBIR: *Nietolerancja*, str.

⁴⁴⁹ Stefan Nemyryč (1626-1684), arián, generál artilerie knížectví ruského, po návratu do Polska roku 1680 konvertoval ke katolicismu a sloužil jako titulární kyjevský vojvoda (Kyjev byl již tou dobou ruských/kozáckých rukou).

⁴⁵⁰ MORAWSKI: *Arianie polscy*, str. 470.

⁴⁵¹ Knížectví ruské vzniklo na základě Hadjačské dohody mezi kozáky a Rzecząpospolitou roku 1659, nikdy však nevešlo v praxi, viz LYPYNSKYJ, Vjačeslav: *General artyljeriji v. kn. Ruskoho* (z archyvu Nemyryčiv), Lviv 1909.

⁴⁵² LYPYNSKYJ: *General artyljeriji*, str. 11.

Nejzávažnějším případem spolupráce nekatolíků se Švédy, který významně ovlivnil průběh Potopy a hrozil rozpadem samotné Polsko-litevské unie, byla „zrada“ Janusze a Bogusława Radziwiłłů. Kronikář Rudawski motivy Janusze popisuje takto: *„Nejdříve msta, potom nedostatek přivedly kdysi majetkem i hodnotí mocného knížete ke zhoubě Rzeczypospolité. Možná i kalvínská víra, kterou zdědil od předků a jež činí prázdnotu v srdci i v hlavě, ho přiměla k honbě za přeludem.“*⁴⁵³ Rudawski tak vlastně uvedl jednu z dlouho kladených otázek polského bádání nad Potopou. Zdali v rozhodnutí Radziwiłłů připojit se ke Švédům hrály prim politické nebo náboženské motivy.

Kiejdańska smlouva, jež poddala Litvu Švédsku, byla uzavřena dva týdny po velmi podobné kapitulaci u velkopolské Ujście, kde se ještě před začátkem bitvy velkopolská zemská hotovost pod vedením Krzysztofa Opalińskiego⁴⁵⁴ vzdala a přistoupila na švédské podmínky poddanství výměnou za zachování šlechtických svobod a stávajícího řádu⁴⁵⁵. V obou případech je možné nalézt mnoho analogií. Jak Opaliński, tak Janusz Radziwiłł stáli od počátku volby Jana II. Kazimíra v opozici vůči králi a perspektiva změny na trůnu je tedy příliš neděsila. Obě smlouvy podepsal zástup katolických magnátů, a dokonce i církevní preláti. Četní historici tak staví velkopolské a litevské magnátstvo *de facto* na roveň⁴⁵⁶. Ke komplexnímu zhodnocení jednání Radziwiłłů je nicméně nutné odpovědět na důvod a podstatu dvou věcí, které skutečně vyčleňují oba kalvinistické Radziwiłły nad zbytek poddavších se magnátů. První jsou intenzivní kontakty, které navázal Janusz Radziwiłł se Švédy už z kraje roku 1655. Měli souvislost s Kiejdanskou dohodou? Do jaké míry bylo vůbec poddání v Kiejdanech skutečně v původních intencích Radziwiłłů a do jaké to byla spíše improvizace tváří tvář kritické situaci? Druhou záležitostí je fakt, že Radziwiłłové nejenže přijali kapitulaci a poddanství, ale na rozdíl od většiny zbylých magnátů se posléze aktivně zapojili do švédského postupu a po brzké smrti Janusze vytrval Bogusław při Karlovi Gustavovi ještě dlouho poté, co od něj již naprostá většina katolíků odpadla. To vrhá zpětně světlo i na jejich původní intence, otázkou je, zdali pravdivé. Vrcholem byla proslavená Radnotská dohoda z 6. prosince 1656, která měla rozdělit Rzeczypospolitou mezi jejich pět signatářů: Karla X. Gustava, Fridricha Viléma I. Braniborského, Bogusława Radziwiłła, Jiřího II. Rákociho a Bohdana Chmelnického. Větší zradu na Polsko-litevské unii už Bogusław Radziwiłł těžko mohl vykonat, přestože se smlouva nikdy nerealizovala. Hrál zde náboženství nějakou roli?

Při posuzování politiky Janusze a Bogusława Radziwiłłů je třeba si nejprve uvědomit jejich původ a rodové „dědictví“. Až na několik málo okamžiků v průběhu celé historie od Lublinské unie až do Radnotské dohody nalezneme představitele kalvinistické větve Radziwiłłů v opozici vůči králi a

⁴⁵³ RUDAWSKI: Historja, sv. 2., str. 1.

⁴⁵⁴ Krzysztof Opaliński (1611-1655), velkopolský magnát, katolík, poznaňský vojvoda.

⁴⁵⁵ Viz ENGLUND: Nepřemožitelný, str. 166-170; KUBALA: Wojna, str. 80-82.

⁴⁵⁶ Tazbir píše: „Fakt, že do čela velkopolské kolaborace se staví magnátstvo katolické, zatímco na Litvě dohodu vedou kalvínské Radziwiłłové, je okolností druhořadou. Rozhodující roli ve zradě odehrávali motivy třídně-politické a ne náboženské zájmy“ Srov. TAZBIR: Nietolerancja

polské politice. Vynikalo to zajisté z faktu, že mimo vši pochybnost byli Radziwiłłové po celou tuto dobu nejmnocnějším a nejbohatším rodem na Litvě a dost možná i v celé Polsko-litevské unii. Z této pozice také přistupovali k centrální vládě, jež se často snažila jejich moc alespoň nějakým způsobem korigovat. S Radziwiłły se v urozenosti nemohl měřit žádný z polských ani litevských šlechtických rodů. Nejenže disponovali dědičným knížecím titulem Svaté říše římské, ale z jejich rodu vzešla též jedna polská královna, žena Zikmunda II. Augusta Barbara. Matkou samotného Bogusława byla Alžběta Sofie Hohenzollernská, dcera braniborského kurfiřta a žena knížete Janusze Radziwiłła staršího. Ta byla zároveň pravnučkou Barbary Jagellonské, dcery Kazimíra Jagellonského a Alžběty Habsburské, čímž měl Radziwiłłovský kníže rázem kapku krve Jagellonců, Habsburků, Hohenzollernů a spřízněn byl i se švédským královským rodem a mnoha dalšími. Jeho kmotrem byl český „zimní“ král Fridrich Falcký. Janusz Radziwiłł měl naproti tomu za ženu dceru moldavského hospodáře Marii Lupu⁴⁵⁷.

Blízkost Radziwiłłů s braniborským rodem tak byl doslova rodinného charakteru, nehledě na spřízněnost konfesní. Radziwiłłové udržovali bohaté kontakty se zahraničními protestantskými dvory již dlouho před polovinou 17. století a nikdy nebyli daleci spekulacím o paktování se švédským králem a plánech na jeho uvedení na polský trůn, jak dokládá i výše zmíněný příklad z *interregna* roku 1632. Nikdy však nebyli ani blízko realizaci takového podniku a naopak při mnoha válkách se Švédskem osvědčovali své vojevůdcovské schopnosti. Byla ale jejich obvykle opoziční pozice ke dvoru dána pouze jejich mocí, rodem a nezávislou litevskou identitou? Odpověď se nabízí ve druhé větvi Radziwiłłovského rodu z Nieświeže a Ołyky. Ta byla katolická a – na rozdíl od svých kalvínských příbuzných – udržovala zpravidla se dvorem dobré vztahy. Ty byly po celou druhou část první poloviny 17. století reprezentovány především mnohokrát zmíněným knížetem Stanisławem Albrychtem, velkým litevským kancléřem, který bývá počítán i mezi relativně blízké straníky Jana II. Kazimíra, přestože tato jeho přichylnost ke dvoru byla vždy limitována pevnou solidaritou s jeho vzdálenými heretickými bratranci⁴⁵⁸. Vyznání tedy očividně v politických táborech a vztazích se dvorem svou roli dlouhodobě hrálo.

Mezi oběma bratranci, Bogusławem a Januszem, nicméně existoval výrazný rozdíl, který je dle mého názoru zásadní. Janusz Radziwiłł byl od počátku politicky aktivnější a stanul po smrti svého otce Krzystofa v čele tábora protestantů. Podle všech známek byl horlivým kalvinistou. Právě on byl tedy nositelem tradice této kalvínské větve, předávané již od Mikolaje Radziwiłła „Rudého“. Z logiky věci byl též velkým protivníkem Jana II. Kazimíra už od jeho kandidatury, kdy se spolu s Jurijem Nemyryčem snažil prosadit sedmihradského kandidáta a zasadit se o náboženské svobody. Fakt, že

⁴⁵⁷ Viz WASILEWSKI: *Zarys Dziejow*, str. 8-9, 12; ZIELIŃSKA: *Radziwiłłowie*, str. 5-13.

⁴⁵⁸ Srov. CZAPLIŃSKI, Władysław: *Dwa sejmy w roku 1652 : Studium z dziejów rozkładu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku*, Wrocław 1955 str. 41.

nový král pocházel z kruhů blízkých jezuitům, Vídní i Římu byl zajisté rozhodující. Předpokládat se dá i osobní averze. Během dalších let se toto napětí ještě stupňovalo. Ač v tomto ohledu nepanuje jistota, byl to zřejmě Radziwiłł, kdo stál za použitím prvního *liberum veta* v historii polského sejmu poslancem Władysławem Sicińskim v roce 1652, byť k tomu v daný moment neměl zjevný důvod⁴⁵⁹. Jeho přičiněním bez výsledku skončil i sejm v březnu 1654, kvůli sporu o udělení velké litevské bulavy, již také nakonec obdržel.

Zároveň se na sejmech ostře zasazoval o práva disidentů, včetně ariánů, kteří byli vyloučeni z ochrany Varšavské konfederace⁴⁶⁰. Atmosféra na sejmu z roku 1654 byla obzvláště konfliktní, nejen kvůli sporu o bulavy. O atmosféře vypovídají i mnohé poznámky knížete Stanisława Albrychta Radziwiłła: „*V neděli jsme byli v kostele; jezuitský kazatel útočil na jinověrce, dokonce je urážel. (...) Kazatel znovu útočil na ariány, a neuvěříte mým slovům, jestli řeknu, že ani katolíky nešetřil*“. Ostře promluvil i Nemyryč, tentokrát v roli mluvčího vyslanců litevského vojska (podřízeného Radziwiłłovi). Opět slovy knížete Radziwiłła: „*Po poslech korunního vojska měli veřejnou audienci u krále vyslanci vojska litevského. Jejich mluvčí, podkomoří kyjevský Nemyryč, promluvil tuze ostře a hrdě. Vynášel stav vojenský nade všechny jiné a přímo samotnému královi přičítal tyranské panování. Král byl vpravdě uražený, přeže mě ale odpravil posly mírnou odpovědí*.“⁴⁶¹ Posel korunního vojska Lukasz Hulevyč pro změnu odmítl políbit královi ruku, což znamenalo smrtelnou urážku⁴⁶².

Opozice vůči Janu II. Kazimírovi se neomezovala pouze na Radziwiłła či na jinověrce. V konfliktu s ním byli mj. i magnáti Krzysztof Opaliński, Jerzy Lubomirski⁴⁶³ či Hieronim Radziejowski⁴⁶⁴, jehož osobní spor s králem ho přivedl až do vyhnanství ve Švédsku, kde se stal jedním z iniciátorů švédské invaze. Nepopulárnost krále mezi šlechtou byla značná. Krom válečných neúspěchů, náboženské netoleranci a častého arogantního vystupování člověka, který nebyl sžit s polským prostředím, byly důvodem i tendence k posílení královské moci, prodávání úřadů a jejich zavazování přísahami⁴⁶⁵. Nepochybuji o tom o tom, že nechuť k panovníkovi se obecně přičinila k úvodnímu hladkému přijetí švédského krále. Jak píše švédský historik Peter Englund: „*Ohromný význam monarchy pocházel z té skutečnosti,*

⁴⁵⁹ Srov. CZAPLIŃSKI: Dwa sejmy, str. 122-127; RUDAWSKI: Historja, str. 1-2; RADZIWIŁŁ: Pamiętnik, sv. 3, str. 342-343.

⁴⁶⁰ Viz WASILEWSKI: Zdrada Janusza, str. 128-131.

⁴⁶¹ RADZIWIŁŁ: PAMIĘTNIK, SV. 3, STR. 409, 412.

⁴⁶² Tamtéž, str. 415-416.

⁴⁶³ Jerzy Sebastian Lubomirski (1616-1667), velký korunní maršálek, jeden z mála magnátů, který během Potopy nikdy nesložil hold Švédům, vůdce rokosze v letech 1665-1666.

⁴⁶⁴ Hieronim Radziejowski (1612-1667), podkancléř korunní, inflancký vojvoda, roku 1651 se dostal do ostrého osobního sporu s králem, ve kterém figurovala Radziejowského manželka Elżbieta Słuszcanka. Následně byl za protistátní intriky odsouzen ke ztrátě cti a vyhnanství a odešel do Švédska. Vrátil se s armádou Karla X. Gustava.

⁴⁶⁵ Král při udělení některých vysokých úřadů zavazoval jejich držitele slibem být v úřadu pouze, dokud si to bude král žádat a spravovat ho podle jeho vůle. To bylo v Rzeczypospolité neslýcháné. Viz CZAPLIŃSKI: Dwa sejmy, str. 33, 42-43.

že představoval ideologický, právní a politický článek, spojující jinak poměrně dost těžko slučitelné skupiny, vrstvy a menšiny.“⁴⁶⁶ Rzeczpospolita se svými volenými panovníky byla však v tomto směru vždy specifická a Jan II. Kazimírem roku 1655 mohl fungovat v této roli jen stěží.

Bogusław Radziwiłł se nicméně zdá poněkud odlišným případem. Politicky nebyl do roku 1655 příliš aktivní, spíše se zdržoval na dvorských zábavách a patřil mezi oblíbence i Jana II. Kazimíra, díky čemuž obdržel i několik výnosných úřadů⁴⁶⁷. V záležitosti jinověrců nechával iniciativu zcela na Januszovi a v dokladech o něm nelze nalézt žádný důkaz o přehnaně velké zbožnosti. Byl nicméně solidární s bratrancem Januszem a během vyhrocování situace v roce 1655 se postavil na jeho stranu⁴⁶⁸.

Janusz Radziwiłł po jednání s Jiřím II. Rákoczim opět obnovil intenzivní zahraniční kontakty ve chvíli, kdy se jeho Litva dostala pod útok Moskvy, jemuž s omezenými silami nemohl čelit. Katastrofu se snažil zvrátit jednáním s Moskvou i kozáky, perspektivu však záhy uviděl především ve svazku se Švédskem. Nutno však říci, že jednání, které bylo navázáno v nejvyšší tajnosti prostřednictvím kuronského knížete, nesměřovalo k rozbití Polsko-litevské unie, nýbrž k uzavření dohody o švédské pomoci proti Moskvě, s případnou perspektivou kandidatury švédského krále na polský trůn⁴⁶⁹. Radziwiłł ovšem hodlal využít okolnosti i k tlaku prostřednictvím Švédů na změny poměrů v Rzeczpospolité v náboženské oblasti. Pozoruhodná je instrukce jeho poslu u kuronského knížete, který kontakty zprostředkovával. Jde v ní o přípravu začátku oficiálního jednání mezi Unií a Švédskem. Radziwiłł mj. píše: „Prosím, aby v jednání nebylo zapomenuto na disidenty, jejich bezpečí a svobodný kult v královských i panských městech, nám jako i luteránům, rusům i ariánům.“ Slibuje si od toho sblížení se švédským králem a jeho svolení poté, co „*evangelíků přibude, jelikož města budou osídlená Němci a získáme větší respekt.*“ Dodává ještě: „*Přínejmenším tím vynahradí (Švédi, pozn. aut.) Pánu Bohu, že nebohé Čechy a Slezany odstoupili v nevoli Antikristovi.*“ Odpor nicméně předpokládá v Rzeczpospolité široký, zvláště u „*jezuitů a jejich kreatur*“⁴⁷⁰.

Z instrukce mj. vyplývá fakt, že Janusz byl i v kritický moment ohrožení Moskvou ochoten důrazně prosazovat náboženské požadavky a podmiňovat jimi polsko-švédské spojenectví, přestože musel tušit, že podmínka garancí svobody vyznání velmi pravděpodobně jednání může zhatit už na samém počátku. Tak se skutečně stalo. Z celé politické činnosti Janusze před švédskou invazí je zřejmé, že impulsivní kníže vedle svých velikých ambicí a mocenských sporů bral velmi vážně i otázky víry a

⁴⁶⁶ ENGLUND: Nepřemožitelný, str. 249.

⁴⁶⁷ RADZIWIŁŁ: Autobiografia, str. 128-129; Radziwiłł zde popisuje štědrost krále i příležitosti, kdy byl na dvoře. Mj. též „balet, který jsem tancoval s Králem Jeho Milostí na masopustu u nebožtíka pana Kazanowského, maršálka korunního“, píše Radziwiłł.

⁴⁶⁸ Viz WASILEWSKI: Zaris dziejów, str. 40-47.

⁴⁶⁹ Srov. WASILEWSKI: Zdrada Janusza, str. 130-136.

⁴⁷⁰ Instrukce Janusze Radziwiłła upitskému podčíšníkovi Krzystofowi Dowgiale Stryžce, z Mohyleva 20. března 1655, publikováno v Edward Kotłuba: Życie Janusza Radziwiłła, Wilno 1859, dodatek XIII., č. 2, str. 374-376.

obranu jinověrců. Jednalo se ostatně do značné míry o spojené nádoby. Moc knížete vyplývala i z jeho pozice hlavy protestantů, s níž přirozeně souvisela i situací disidentů samých. Náboženská identita a zájmy jeho disidentských straníků tedy dávaly Radziwiłłovi mnoho důvodů k neloajalitě vůči králi a k pokusu o jeho detronizaci. Akční rámec knížete ovšem diktovala především politická realita. Pokud by Švédsko zaútočilo na konsolidovanou Rzeczpospolitou s úmyslem dobytí Inflant či Královského Pruska, jako tomu bylo v předchozích letech, těžko by se Radziwiłł postavil na jeho stranu. Ve stávající kritické situaci však ve skutečnosti neměl příliš na vybranou.

Pokud Janusz Radziwiłł uvažoval o separátní spolupráci se Švédskem, či dokonce o ukončení unie mezi Polskem a Litvou ještě před invazí Švédů, bylo to zjevně až po neúspěchu jeho pokusu o zprostředkování spojení. Doklady o přímé roli Radziwiłła v přípravě švédské invaze ovšem nejsou a tuto možnost pokládám za nepravděpodobnou. V mezidobí se nicméně dále vyhrotil konflikt Radziwiłła s králem, především díky vojenské situaci ve Velkoknížectví litevském, která byla zoufalá. V červenci 1655 dorazila na Litvu zvěst o švédském útoku a kapitulaci Velkopolska, zatímco Moskva začínala mohutnou letní ofenzivu. Na konci července Janusz Radziwiłł, Bogusław Radziwiłł a vilenský biskup Jerzy Tyszkiewicz⁴⁷¹ sami kontaktovali švédského velitele v Rize Magnuse De la Gardie⁴⁷² s návrhem na poddání výměnou za ochranu proti Moskvě. Perspektivně mělo být vytvořeno soustátí švédsko-litevsko-polské, a kdyby to nebylo realizovatelné, švédsko-litevské na principu oddělené unie a rovných práv. Radziwiłłové se navíc domáhali vytvoření dvou lenních knížectví podléhajících přímo jim⁴⁷³. Jerzy Tyszkiewicz mezitím jednal o příměří i s Moskvou a kozáky⁴⁷⁴.

Výsledná dohoda mezi litevskou šlechtou a Švédskem podepsaná 17. srpna v Kiejdanech byla však značně odlišná a hovořila pouze o poddání Švédsku, spolupráci armád proti společnému nepříteli, ovšem nikoli Polsku, a udržení šlechtických a náboženských svobod, konkrétně pro katolíky a pravoslavné⁴⁷⁵. Podepsalo jí 436 osob litevské šlechty⁴⁷⁶, včetně Janusze Radziwiłła i jeho protivníka, Wincenta Gosiewského⁴⁷⁷, polního litevského hejtmana. Mezi podpisy naopak absentoval Tyszkiewicz a Bogusław Radziwiłł. V té chvíli už padlo do rukou Moskvy i Vilno. Radziwiłłové s takovými podmínkami nemohli být vzhledem ke svému návrhu spokojeni, byť Tadeusz Wasilewski udává, že zároveň s oficiální dohodou byla uzavřena i smlouva tajná, ve které De la Gardie slibuje Radziwiłłům

⁴⁷¹ Jerzy Tyszkiewicz (1596-1656), vilenský biskup, člen magnátské rodiny Tyszkiewiczů.

⁴⁷² Magnus Gabriel De la Gardie (1622-1686), švédský vojevůdce a státník, správce švédského Livonska.

⁴⁷³ Srov. WISNER, Henryk: Rok 1655 na Litwie: pertraktacje ze Szwecją i kwestia wyznaniowa, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce roč. 26, 1981, str. 87-88; WASILEWSKI: Zdrada Janusza, str. 137; Wasilewski upozorňuje na fakt, že formulace návrhu byla sestavena zcela v Radziwiłłovských intencích, bez náznaku požadavků Tyszkiewiczze. To nabízí pochybnosti, zda o návrhu Tyszkiewicz vůbec věděl.

⁴⁷⁴ Viz WISNER: Rok 1655, str. 89; WASILEWSKI: Zdrada Janusza, str. 137.

⁴⁷⁵ Tento článek byl formulován očividně tak, aby od spolupráce zbytečně neodrazoval katolickou šlechtu.

⁴⁷⁶ Viz WISNER: Rok 1655, str. 93-94.

⁴⁷⁷ Wincenty Korwin Gosiewski (1620-1662), polní litevský hejtman.

přiznání dalších významných majetků⁴⁷⁸. Váhavý přístup Bogusława i korespondence Janusze přesto nesevředly o velké vzájemné důvěře a vstřícnosti. Janusz v té době adresoval Bogusławu, který odjel na Polesí⁴⁷⁹ a sbíral zdánlivě neutrální armádu, několik rozčarovaných dopisů, ze kterých vyniká zmatek, bouření vojska, nejednota v litevském táboře i těžké jednání se Švédy: „*Obáváme se, aby Švédové nepostřehli naší slabost a nedali nás tuze lacino. Nejhorší je, že k sobě přivábili* (vzbouřená konfederace litevského vojska, která desertovala a vydala se směrem do Polska, pozn. aut.) *samotnou naší husarskou korouhev a vedou ji se sebou na Podlesí. O to nechtě se postará Vaše knížecí Milost.*“⁴⁸⁰

K podpisu dohody částí šlechty v srpnu 1655 sice došlo, bylo však málo těch, kteří ji plánovali dodržet, a litevská armáda se proti smlouvě se Švédy bouřila. Po dalších dlouhých vyjednáváních byla uzavřena smlouva nová, která již počítala s vytvořením švédsko-litevské unie. Nebyla zde avšak jmenování role, jakou by v ní Radziwiłłové měli hrát, ani žádná další bližší garance. Opět ji podepsal široký seznam litevské šlechty, včetně katolických Radziwiłłovských oponentů⁴⁸¹. Situaci to ale nezklidnilo, tábor záhy opustil hejtman Gosiewski a vydal se s mnohými dalšími do Polska. Tím se seznam magnátských straníků Karla Gustava rozpadl, stejně jako litevské vojsko.

Průběh slavné „Radziwiłłovské zrady“ z léta a podzimu 1655 působí daleko spíše dojmem úporné snahy manévrovat v nepřehledných podmínkách mezi útočícím moskevským a švédským vojskem na straně jedné a nepřátelským polským králem a jeho straníky na straně další. Pro královskou propagandu sloužil Janusz Radziwiłł od počátku jako symbol zrady, přestože spolu s ním dohody podepsali i mnozí katolíci. Rudawski tak i přes zjevně opačnou skutečnost psal: „*Není možné se zlobit na Litevce, zajisté by se všichni byli odvážně, kdyby tomu chtěl Radziwiłł, jemuž zůstal celý kraj pověřený.*“⁴⁸² Nutno ale říci, že Radziwiłłové rozhodně chtěli situaci využít k vlastním ziskům ve svazku se Švédy. Zřetelně se ukázaly jejich nemalé ambice, které směřovaly k výsadnímu postavení na Litvě, dokonce ve formě nezávislého lenního knížectví. Švédské garance však byly malé, alespoň oficiálně, dokud zde byla možnost dohody s širší šlechtickou obcí Litvy. To se týkalo i náboženských práv jinověrců, které nebyli v prvních měsících války nijak specificky zmíněné a na jejich využití došlo až mnohem později ve chvíli, kdy se Švédové snažili zabránit jisté porážce. Vlastní mocenské zázemí Janusze Radziwiłła se mezitím v srpnu a na podzim 1655 hroutilo a brzy se stal velkým hejtmanem bez vojska. Švédští dobyvatelé se svými kontribucemi neměli mezi litevským obyvatelstvem nejmenší

⁴⁷⁸ Viz WASILEWSKI: Zdrada Janusza, str. 138.

⁴⁷⁹ Region na pomezí Mazovska a Bílé Rusi.

⁴⁸⁰ List Janusze Radziwiłła Bogusławowi Radziwiłłowi, z Kiejdan 26. srpna 1655, publikováno v Kotłuba: Życie Janusza, dodatek XVI., str. 400-401.

⁴⁸¹ WISNER: Rok 1655, str. 98.

⁴⁸² RUDAWSKI: sv. 2., str. 1; Vzhledem k tomu, že Rudawski byl Polákem, jednalo se o pozoruhodné vyjádření sympatií právě Litevcům.

sympatie. Během švédské ofenzivy se vydal se svými zbylými oddíly na Polesí, kde válčil v součinnosti s Bogusławem, který se mezitím definitivně veřejně přihlásil ke Švédsku.

Janusz Radziwiłł však zemřel náhle ještě v prosinci 1655 během dobývání města Tykocina⁴⁸³ polskými oddíly. „*Jiní povídali, že v agónii se kázal přenést k oknu a tam volal satana a oddával se v jeho ruce*“, píše starý polský historik Ludwik Kubala, Radziwiłłovi značně nenakloněn⁴⁸⁴. Naopak Bogusław pokračoval ve švédských službách dále, v součinnosti s braniborským kurfiřtem, který se ke Švédům také přidal. Byl jedním z iniciátorů Radnodské dohody o dělení Polska, která opět potvrzovala ambice Radziwiłła vládnout na Litvě. Prostřednictvím ariánů v čele s Nemyryčem vedl v tomto smyslu jednání s Chmelnickým i Jiřím II. Rákoczym. V rámci úmluvy měl obdržet jako dědičné knížectví novgorodské vojvodství⁴⁸⁵, zatímco zbytek Unie měl být rozporcován mezi Švédy, Braniborsko, Sedmihradsko a kozáky. Dohodu signovali i dva prominentní ariáni Samuel Grądzki⁴⁸⁶ a Władysław Lubieniecki⁴⁸⁷, s výraznými kontakty na sedmihradský dvůr i k Radziwiłłovi. Její smysl byl dán jednoznačně pragmatickým plánem vojenské kooperace proti Polsku v době, kdy začala švédská pozice povážlivě slábnout. Švédi tak na svou stranu získali kozáky i Jiřího II. Rákocyho. Po následném částečném stažení Švédů z Polska kvůli válce s Dánskem Bogusław několik měsíců jednal na všech stranách, opřený o svého příbuzného braniborského kurfiřta. Jednání vedl paralelně s Moskvou i Polskem, když se snažil zajistit si amnestii a zároveň ochranu pro své panství před Moskvany. V rámci toho slíbil věrnost i carovi, nicméně nakonec se vydal právě cestou amnestie, která mu byla od Jana II. Kazimíra udělena⁴⁸⁸.

Domnívám se, že spojení Radziwiłłů se Švédskem bylo od počátku hnáno primárně touhou po zvětšení moci a neřešitelnou situací sevření Litvy v kleštích dvou útočníků, z nichž si bylo nutno zvolit. Janusz zřejmě viděl ve Švédech naději na změnu poměrů protestantů, kterou zdůrazňoval i v předchozích jednáních se Švédskem. V těch se náboženské motivy zračí velmi jasně. V otázce připojení k samotné švédské invazi byl však veden především nutností a svými mocenskými ambicemi. Švédský přepad neplánoval, rozhodl se ho však využít. Jeho dosavadní role vůdce disidentské opozice v Rzeczypospolité měla zajisté velký vliv na to, že se po vzoru svých mnohých magnátských kolegů nevrátil k Janu II. Kazimírovi. Vzhledem k jeho časně smrti však není možné jeho motivy a plány detailně poznat. Bogusław Radziwiłł jednal za všech okolností pragmaticky s cílem ochránit a zvětšit své panství. Během tří let tak vystřídal hold Švédům, Braniborům, Polákům i

⁴⁸³ Město v Podleském vojvodství, coby hlavní opěrný bod oblasti bylo centrem vojenských aktivit.

⁴⁸⁴ KUBALA: Wojna, str. 80-82.

⁴⁸⁵ Viz WASILEWSKI: Zarys dziejów, str. 65, 72-73; TAZBIR: The Political Reversals, str. 313.

⁴⁸⁶ Samuel Grądzki (?-1672), ariánský šlechtic, úředník a diplomat ve službě Radziwiłłů.

⁴⁸⁷ Władysław Lubieniecki (?-1670), vůdce delegace ariánské šlechty ke Karlu X. Gustavovi v září 1655.

⁴⁸⁸ K jednáním Radziwiłła s Ruskem a Polskem viz FLORJA, Boris N.: Bogusław Radziwiłł a Rosja, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 116, č. 4, 2009, str. 27-43.

carovi. V tomto ohledu ho těžko vedly náboženské motivy. Ke Švédům byl přiveden coby bratranec a blízký spojenec Janusze Radziwiłła skrze svou rodinnou identitu.

Zbývá dokončit příběh nejpozoruhodnějšího osudu disidentského magnáta během válek po roce 1648, Jurije Nemyryče. Jeho diplomatická jednání ve službách Švédů úspěšně pokračovala na Ukrajině. Bývalý mocný ukrajinský magnát se vrátil ve značně odlišné pozici a jednal s kozáckými představiteli hejtmanátu o jejich podpoře švédské války proti Polsku. Bylo mu dopřáno sluchu, jak v záležitosti Radnodské dohody, tak následně v říjnu roku 1657, kdy nový záporožský hejtman Ivan Vyhovský uzavřel se Švédskem smlouvu o spojení a vojenské spolupráci⁴⁸⁹. V osobě Ivana Vyhovského, se kterým se znal již z let před povstáním, našel mocného spojence, který mu konečně mohl pomoci k návratu jeho ukrajinské domény. Klíčem měla být nová dohoda mezi Polskem a Vojskem záporožským. Nemyryč tak odložil švédské služby a získal na místo toho úřad kozáckého plukovníka⁴⁹⁰.

Zřejmě právě Nemyryč byl autorem koncepce Hajdačské smlouvy, již na čele kozácké delegace vyjednal s polskými zástupci v září 1658⁴⁹¹. Jejím základem bylo vytvoření Knížectví ruského jako třetího rovnoprávného autonomního celku v rámci Unie vedle Království polského a Velkoknížectví litevského, ve kterém by měl hlavní slovo záporožský hejtman. V rámci toho bylo počítáno s nobilitací kozácké staršiny a s návratem majetku polsko-litevské šlechty – tedy i Nemyryčovi. Samotný Nemyryč v novém útvaru získal titul ruského kancléře, jež ovšem mohli zastávat pouze lidé pravoslavného vyznání. K dovršení spektakulární proměny z ariánského magnáta na kozáckého hodnostáře tedy Nemyryč konvertoval k pravoslaví. Šokoval tím celou ariánskou obec.

Osud, který by na začátku roku 1648 těžko někdo předpověděl. Do jaké míry tento udivující přesmyk může dávat smysl? Jurij Nemyryč byl sice poměrně typickým příkladem pozápádnělé, zpolonizované ruské elity, byl však přesto stále Rusín, u kterého je možné předpokládat jistou dávku ukrajinské zemské identity – byť ta byla po většinu jeho veřejného politického života upozaděna identitou náboženskou – ariánskou. Kozácké prostředí mu však nebylo cizí, právě Nemyryčové byli příkladem panského rodu, který v průběhu první poloviny 17. století udržoval s kozáky čilé vztahy a nejednou najímal jejich oddíly do své služby⁴⁹². K tomu je třeba přičíst Nemyryčovy kontakty mezi nižší

⁴⁸⁹ Dohoda mezi švédským králem a hetmanem Vyhovským z 8. září 1657: UNIVERSALI ukrajinských hetmaniv, č. 2, str. 31-32; srov. LAUBE: Kozácká Ukrajina, str. 22; KOT: Jerzy Niemirycz, str. 38.

⁴⁹⁰ V systému ukrajinského hejtmanátu byl úřad plukovníka přibližnou obdobou vojvody v Polsko-litevské unii. Spojoval v sobě administrativní kontrolu nad určeným regionem i vojenské velení k němu přiděleného pluku kozáků.

⁴⁹¹ Viz KOT, Jerzy Niemirycz, str. 39-41; HOSTIČKA, Vladimír: Ukrajina mezi Polskem a Ruskem v letech 1657 - 1659, In: Slovanské historické studie 18, 1992, str. 42-46; TAZBIR: Political Reversals, str. 316.

⁴⁹² Viz JAKOVENKO: Ukrajinska šljachta, str. 218-220.

ukrajinskou šlechtou, jako byl Vyhovský, která se přidala k povstání a zaujímala významnou část generální staršiny. Vedení kozáckého hejtmanátu tedy nebylo Nemyryčovi osobně nikterak vzdáleno.

Zdůraznit je nutné samozřejmě Nemyryčův osobní zájem, jímž byl návrat na domovskou Ukrajinu a restituci jeho majetků. Není pochyb o tom, že se v politické koncepci Hadjačské dohody promítl. Když se stalo zřejmým, že zpátky Ukrajinu nezískají ani vojska Rzeczypospolité ani Švédí, stali se kozáci pro Nemyryče prakticky poslední nadějí. V situaci, kdy Švédí vyklízeli pole, Jiří II. Rákoczi byl poražen a v Polsku byl Nemyryč zrádcem a *personou non grata*, dával jeho přechod ke kozákům z politického hlediska perfektní smysl. Kontakty vyplývající ze společného rusínského původu byly k němu klíčem. Stejně dobře pro Nemyryče dávala smysl i Hadjačská dohoda, která znamenala jeho pompézní návrat na politické výsluní s funkcí a vlivem, o kterém by si v katolické Rzeczypospolité dříve mohl nechat jenom zdát. Slavným se stal jeho následný proslov v březnu 1659 na polském sejmu, ve kterém Unii mezi Polskem a Ukrajinou obhajoval. Přetištěn byl několika náklady i v Německu⁴⁹³.

Není důvodu nevěřit jeho upřímnosti, narovnání práv Rusy v rámci Rzeczypospolité sice nikdy předtím nevystupovalo v politické činnosti Nemyryče, nicméně bylo rozhodně v intencích jeho zemské ruské sebeidentifikace, na kterou se zjevně u kozáků upamatoval. Co je však třeba zdůraznit, Nemyryč se svým přechodem ke kozákům nijak nezřekl své šlechtické identity⁴⁹⁴. Naopak jím získal možnost, jak realizovat politický program rusínské šlechty a postavit se v její čelo. Hadjačská unie byla právě toho výsledkem. Frank Sysyn Nemyryče a jeho politický program vidí jako svého druhu navázání na snahy Adama Kysila z počátku padesátých let 17. století⁴⁹⁵. Oba skutečně v té době razili podobnou cestu kompromisu, byť v osobě Kysila v dané době mnohem výrazněji. Zájmy rusínské šlechty definované zemsky i stavovsky byly každopádně u činnosti obou v popředí. Avšak právě tento šlechtický étos byl nakonec jedním z důvodů, proč Hadjačskou unii kozácká černň nikdy nepřijala a její povstání stálo nakonec Nemyryče i život.

Nejzajímavější je však otázka Nemyryčovy finální konverze. Člověk, který celý život působil jako zástava arianismu, záštita svých pronásledovaných spoluvěrců, a který setrváním ve své víře rozhodně nejednou uškodil své politické kariéře, najednou konvertoval k pravoslaví. Jako důvod se nabízí právě vysoký úřad. Byly důvody skutečně pouze karierní, nebo Nemyryč ztratil v posledních bouřlivých letech důvěru ve svou rodnou konfesi? Pravdou je, že občasné projevy náboženského cynizmu mu nebyly nikdy cizí, vzpomeňme na jeho údajný výrok o „přísaze na svatou čtveřici“⁴⁹⁶. Nemyryčovi silně nakloněný Stanisław Kot usuzuje, že „není možné chápat tento krok

⁴⁹³ Srov. KOT: Jerzy Niemirycz, str. 45, TAZBIR: Political Reversals, str. 316.

⁴⁹⁴ Srov. LYPYNSKYJ: Ukrajina, str. 193-194.

⁴⁹⁵ SYSYN: Dilemma, str. 203-204.

⁴⁹⁶ Viz kap. 3.2.2

*pouze oportunistickými důvody. Již dlouhou dobu mu v hlavě hnízdila pochybnost o své víře.*⁴⁹⁷

Argumentuje především Nemyryčovým traktátem, ve kterém zdůvodňoval před polskými bratry svoji konverzi a vyzýval je, aby následovali jeho příkladu⁴⁹⁸. Vzdělaný a v teologii zběhlý magnát v něm dovedně přesvědčoval k návratu k čisté, původní víře pravoslavné. Jistě je však nutné brát tento spis i jako jeho obranu před širokou kritikou. Žádného ze svých bývalých spoluvěrců nepřesvědčil.

Skutečné důvody konverze Nemyryče, resp. především jejich váhu, jelikož důvodů bylo jistě více, těžko s jistotou určíme. Rozhodně se jednalo o člověka, jehož osobnost byla zakotvena v mnoha různých identitotvorných rámcích na pomezí Rusi a Rzeczypospolité, v náboženském disidentství, šlechtictví i zemské ruské identitě. Přitom žádný z nich při pohledu na paradoxy jeho života nemůžeme s jistotou považovat za určující, snad jenom šlechticem zůstal Nemyryč po celou dobu. Jurij Nemyryč byl ve své cestě různými loajalitami a konfesemi postavou výjimečnou. Zároveň jakoby symbolizoval nejednoznačnost role náboženství v jednání elit v této epoše i pro celou Rzeczypospolitou,.

⁴⁹⁷ KOT: Jerzy Niemierycz, str. 42.

⁴⁹⁸ Text Nemyryčovy obrany se nedochoval, jeho obsah však známe z odpovědi, kterou na něj publikoval ariánský teolog Samuel Przytkowski, viz PRZYPKOWSKI, Samuel: Odpowiedzi na Skrypt Jerzego Niemirycza, publikováno v KOT: Jerzy Niemierycz, Dodatki, str. 59-63.

Závěr

Výjimečnost Rzeczpospolité v oblasti náboženské tolerance a v existenci mnoha různých konfesí vedle sebe je v evropském kontextu raného novověku skutečně pozoruhodná a autoři jako Janusz Tazbir či Marcelli Kosman ji po právu zdůrazňují. Její kořeny můžeme nalézt v několika věcech, které hodně vypovídají o charakteru této tolerance. Prvním byla historicko-kulturní východiska vycházející z faktu, že soužití různých věr bylo v Polsku a Litvě praxí již dlouho před nástupem reformace. Část elit a intelektuálního prostředí bylo naladěno v silně erasmíanském, irénickém duchu. V praxi byla však důležitější politická a stavovská specifika polského království, především co se stavovské šlechtické identity týče. Polská šlechta do jisté míry vnímala sama sebe jako jednotný stav, rovný si v právech a svobodách. Do nich se záhy po nástupu reformace zařadila i svoboda vyznání, do které svobodnému šlechtici neměl nikdo mluvit. Výraznou roli hrál též pragmatismus i smysl pro politickou realitu. V multikonfesijním decentralizovaném polsko-litevském státě by znamenal náboženský konflikt pohromu a pravděpodobně i desintegraci celé křehké unie. Mír a stabilita země byly pro naprostou většinu šlechtické společnosti vyššími hodnotami než náboženská jednota.

Sepjetí náboženství se šlechtickými svobodami zároveň znamenalo omezení této tolerance v jejich právních garancích pouze na šlechtu samou. Poddanský lid nic takového garantován neměl, byť k násilnému nucení náboženství na venkově docházelo pouze zřídka. Složitá byla i pozice měšťanů. Tyto východiska a limity se zrcadlí i ve vrcholném právním aktu polské konfesní tolerance, Varšavské konfederaci. Jejím smyslem bylo uzákonění garancí svobody vyznání šlechtě (a pouze jí) v podmínkách politické nejistoty *interregna*. Její obecná formulace teoreticky znamenala, že do sebe zahrnovala všechna možná vyznání. V praxi poskytovala též prostor pro různý výklad v budoucnu. Nedostatek prováděcích zákonů, které by tuto svobodu vyznání v praxi zajišťovaly, vytvořil podmínky pro její porušování a politické spory v 17. století.

Protestantismus měl mezi šlechtou z počátku nesmírný ohlas, mnoho příznivců získal kalvinismus i extrémní reformace v podobě antitrinitářství, četní byli i luteráni a čeští bratři. Vzdělanou šlechtickou společnost přitahovaly nové konfese svou intelektuální úrovní i omezením majetkové a právní moci duchovenstva. Stejně rychle jako protestantský nástup vzešel, však i odešel. Obnovená katolická církev velkou část odpadlíků přitáhla opět zpět. Tridentská reforma fungovala ve své specifické polsko-litevské podobě efektivně a svým důrazem na vzdělání, propagandu a duchovní tradici brzy zatlačila reformaci na ústup. Ke konverzím přispívaly i kariérní důvody, které vyplývaly z poměrně těsného spojení královské a katolické politiky během panování Zikmunda III. Vasy. S pouze částečným úspěchem se však rekatolizace setkala ve východních oblastech, kde sice přitáhla valnou část nejvyšší knížovské šlechty, venkov, nižší šlechta a kozáci však zůstali pravoslavní a prosazování uniatské církve

výrazně prohloubilo národnostní a třídní antagonismy na Ukrajině, které souvisely s polonizací elit a expanzí šlechtických latifundií.

Rekatolizační politika a především jezuitské školství mohly díky svému rozšíření výrazně formovat mentalitu nové generace. Během první poloviny 17. století je patrná narůstající náboženská nesnášenlivost, která se projevovala v prvé řadě v královských městech, kde docházelo k nepokojům a zpravidla katolickým pogromům na slábnoucí protestanty a jejich svatyně. Nepokoje v sobě pod náboženským pláštěm nesly často i další motivy, dav studentů a městské chudiny se zpravidla obracel proti domům bohatých měšťanů a šlechty. Náboženský fanatismus podporovaný z jezuitských kazatelen měl však nezastupitelnou roli. Tyto útoky na jinověrce navíc za vlády Zigmunda III. často zůstaly nepotrestány a naopak sloužily jako metoda k vytlačování protestantů za hranice měst.

Na zatlačování protestantů se podílela i katolická strana v sejmu. Rozhodní zastánci katolické dominance zde získaly za vlády Zigmunda III. výraznou převahu a díky královské politice ovládli i soudní tribunály. Dokázali tak zabránit snahám protestantů o řešení jejich zhoršující se situace právní cestou a do značné míry určovali výklad Varšavské konfederace. Z ní byli ve čtyřicátých letech *de facto* vyloučení ariáni, kteří se stávali stále častěji obětí soudních procesů a perzekuce. Přelomový byl v tomto smyslu případ uzavření slavné akademie v Rakowě a postih vlivného šlechtice Jakuba Sienieńskiego. Arianismus poté na krátko našel útočiště na Ukrajině, což bylo součástí procesu přesunu centra disidentství z polského jádra na litevskou a ukrajinskou periferii.

Otázka náboženských práv a svobod byla výrazným tématem sejmových jednání po celou první polovinu 17. století. Často vedla k vleklým sporům a obstrukcím, které zatěžovaly zbylou agendu a při systému konsensuálního rozhodování mohly sejm i zcela zablokovat. To se však nedělo, v bezvýhodné situaci zpravidla jedna ze stran ustoupila, většinou se jednalo o protestanty. Pokud byl sejm přesto ukončen bez výsledku, což se dělo stále častěji, bylo to často z čistě mocenských politických pohnutek jednotlivých magnátů, které s náboženstvím měly málo společného. Přestože vidíme sejm v náboženských otázkách často zcela rozdělen, neplatí to pro další záležitosti. Konfesní rozdělení se nepřenášelo automaticky na další agendu, kde se spojení formovala také po jiných osách. Zemských, rodinných či čistě pragmatických. Protestanti se s katolickými šlechtici spojovali i ve věcech narovnání vztahů mezi duchovními a šlechtou, diktoval-li to společný zájem.

Tento obrázek se zdá být charakteristický pro celou magnátskou třídu. Při detailním pohledu na jednotlivé magnátské osobnosti rychle ustupuje schéma jednoznačného rozdělení konfesní společnosti na katolíky a disidenty. Typickým příkladem toho byl Radziwiłłovský rod, jehož obě větve byly konfesně rozdělené a jejichž představitelé byli vnímáni jako horliví vyznavači své víry. Toto rozdělení skutečně často platilo, pokud šlo právě o čistě náboženské otázky. Jinak však vystupovali

magnáti obou větví rodu většinou jako blízcí solidární spojenci. Právě rodinná identita byla často tou nejdůležitější složkou jednání, jež přebíjela i náboženskou. Nebylo to přitom z nedostatku upřímné víry těchto osob, ovšem konfesionalizace mentality elit v této době ještě tak výrazně nezasáhla. Blízká přátelství a politická spojenectví mezi magnáty různých konfesí nenalezneme pouze v takto úzkém rodinném kruhu. Intenzivní kontakty napříč konfesemi byly v první polovině 17. století pro magnátskou třídu typické. Do vztahů se promítal spletenec zemských, národnostních či rodových identit, často i čirý pragmatismus a mocenské soupeření. Důležitá byla společná stavovská identita šlechty, která v ostrých náboženských sporech přiměla mnohé představitele elit k tolerantním postojům. Pravdou však je, že právě tato šlechtická identita postupem 17. století slábla a neměla již takovou odezvu jako dříve, pokud šlo o konfesní soupeření. Vůle ke kompromisu slábla a měnila se tím postupně i politická kultura.

Složitost vztahů a loajalit v magnátském prostředí se přenášela i na nižší patra šlechtické klientely. Konfesionalizace je sice ve vytváření klientských sítí zřetelně patrná, ne však do té míry, aby se nenašla řada výjimek, katolíků sloužících kalvinistům a věrně pro ně hlasujících také na sejmu, či naopak ariánů ve službách katolíků. Polští bratři byli ostatně díky své vzdělanosti a schopnostem často vyhledáváni právě jako poslové, vyjednávači a úředníci, přestože na ně bylo na sejmu kvůli náboženství útočeno mnohdy ze všech stran. Jednání šlechty a magnátů se nedá schematizovat podle náboženského rozdělení, magnát musel ze své pozice v multikonfesijní polsko-litevské společnosti vycházet s množstvím lidí odlišného vyznání. Lze vyslovit tezi, že rostoucí konfesní napětí se mnohem více projevovalo v nižších patrech společnosti.

Tyto závěry se potvrzují při analýze role náboženství v konfliktech, které Rzeczpospolitou postihly. Náboženství fungovalo v Rzeczpospolité jako rámec života, jedna z os dělících politickou společnost, kolem níž se formovaly politické tábory. Zároveň nebylo osou jedinou a neřekl bych ani, že nejdůležitější, přestože náboženské spory nepostrádaly potenciál k rozpoutání konfliktu. Klasické náboženské války známé ze západu Evropy ale Rzeczpospolitou nikdy nepostihly. Nejvíce se jim blížilo povstání Bohdana Chmelnického, kde ovšem vyšší šlechta na straně vzbouřenců hrála minimální roli. V typických šlechtických válkách jako Zebzydowského rokosz byly sice náboženské požadavky jedním z výrazných motivů pro část účastníků, proti sobě stojící tábory byly však natolik konfesně a zájmově pestré, že nelze o náboženském konfliktu hovořit. Na druhou stranu je třeba říct, že konfesní konflikty, nepokoje, sejmové hádky i soudní procesy atmosféru ve společnosti poškozovaly a vyhrocovaly, což se poté v krizových momentech projevovalo.

Zatlačované protestantské elity navazovaly bohaté kontakty i na cizích evangelických panovnických dvorech. Ve valné většině případů byly ovšem jejich záměry směřovány spíše na učinění gesta pro domácí politickou scénu. Skutečná spolupráce s cizím státem směřovaná k útoku na

Rzeczypospolitou byla záležitost až švédské Potopy. Zde se však i kalvinističtí Radziwiłłové řídili spíše improvizací v krizové situaci a mocenskými ambicemi. Jisté je, že náboženská otázka výrazně přispěla k radziwiłłovskému opozičnímu postavení a minimální loajalitě vůči králi. To samé lze říct o ariánech, kteří se ve velkém počtu ke Švédům přidali v momentě, kdy jim poloilegální náboženská pozice v zemi nedávala příliš perspektiv k dalšímu žití a kariéře v Rzeczypospolité. Připojení mnohých představitelů této skupiny ke Karlu X. Gustavovi však pramenilo i z dalších okolností, jako byly klientelské vazby.

Předcházející stránky zřetelně vykreslují, že rozdělovat politické tábory i prosté lidské kontakty schematicky není možné. Nesmiřitelní protivníci se další den v jiné záležitosti mohli stát spojenci, napříč náboženskými identitami. Byl tedy nakonec rozhodujícím faktorem boj o moc a majetek? Snad do jisté míry, ale i zde je cítit, že obraz by byl nekompletní, nedával by smysl. Co vedlo Jurije Nemyryče k tomu, aby po dlouholeté věrnosti své víře, kvůli níž byl ostrakizován z politického života, náhle konvertoval k ortodoxii a spojil svůj osud se skupinou, která se jen pár let předtím zdála být v naprostém protikladu k jeho zájmům? Z jakého důvodu byl naopak vztah ke kozákům tak odlišný u Kysila a Vyšneveckého, když oba byli představiteli velmi podobné třídní skupiny? Náboženské identity hrály v jednání lidí nezastupitelnou roli po boku identit dalších. Často byly determinantem vědomí vlastní příslušnosti, jež ovšem nefungoval osamoceně. Adama Kysila předurčovaly ve spojení se zemskou a národnostní rusínskou identitou k boji za ortodoxní práva a snaze o mír na Ukrajině. Absence této identity naopak stavěla Jaremu Vyšneveckého mezi nesmiřitelné nepřátele kozáků. Naopak stavovská šlechtická identita držela Kysila v loajalitě k Rzeczypospolité. Ani kalvínské Radziwiłły nelze chápat jen skrze jejich nesmírné politické ambice a pomíjet, že stáli v čele konfese, s jejímž osudem spojovali po generace svůj život a politickou moc a jejíž práva byla rok od roku více omezována. Přitom je třeba mít na paměti, že se jednalo v každém případě o individuality, jejichž mentality a determinovanost jednání lze zobecňovat pouze do jisté míry.

Novověká Polsko-litevská unie tak nabízí pestrý obrázek vztahů, kde se u vůdčích elit jednotlivé identity a motivy jednání vzájemně prolínaly a nelze je jednoduše schematizovat. Problémy spojené s multikonfesijní společností a zvýšeným tlakem rekatolizace nicméně měly na společenské klima a politickou stabilitu vliv a u některých skupin elit vedly k výraznému oslabení loajality vůči panujícímu režimu, a nakonec i vůči Rzeczypospolité samé. Odlišné náboženství hrálo důležitou roli v případě, že splynulo s dalšími kolektivními identitami, jako je třídní, zemská či národní. To byl případ i konfliktu na Ukrajině. Jedná se však jen o jeden z faktorů, který přispěl ke slabosti soustátí, jež se po roce 1648 projevila.

Seznam použitých pramenů a literatury

Odborná literatura, studie a články

AUGUSTYNIAK, Urszula: Non de fide, sed de securitate pacis, Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631-1632, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* roč. 44, 2000, str. 71-99

BEČKOVÁ, Marta: Jan Amos Komenský a Polsko, Praha 1983

BENDER, Josef (ed.): Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg, 1868

BROCK, Peter: Dilemmas of a Socinian Pacifist in Seventeenth-Century, in: *Church History*, roč. 63, č. 2, 1994, str. 190-200

BRÜNING, Alfons: Unio non est unitas, Polen-Litauen Weg im Konfessionellen Zeitalter, Wiesbaden 2008

BRZEZYŃSKI, Szymon: „My mu nie chcemy być Siedmigródziany“ Stefan Batory w publicystyce antykrólewskiej, in: Adrienne Körmendy (ed.): Stefan Batory – król Rzeczypospolitej i Książę Siedmigródu, Pultusk 2008, str. 161-175

COMERFORD, Kathleen, PABEL, Hilmar (ed.): Early Modern Catholicism, Toronto 2001

CZAPLIŃSKI, Władysław (ed.): The Polish Parliament at the Summit of Its Development, Warszawa 1985

CZAPLIŃSKI, Władysław: Dwa sejmy w roku 1652 : Studium z dziejów rozkładu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku, Wrocław 1955

CZAPLIŃSKI, Władysław: Władysław IV. i jego czasy, Warszawa 1972

CZAPLIŃSKI, Władysław: Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV., Wrocław 1947

DZIĘGIELEWSKI, Jan: O tolerancje dla zdominowanych: politika wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV

DZIĘGIELEWSKI, Jan: Sprawa compositio inter status w latach 1632-1635, *Kwartalnik Historyczny*, roč. 90, č. 1, 1983, str. 81-91

ENGLUND, Peter: Nepřemožitelný, historie první severní války, Praha 2004

FLORJA, Boris N.: Bogusław Radziwiłł a Rosja, in: *Kwartalnik Historyczny*, roč. 116, č. 4, 2009, str. 27-43.

FRICK A. David: Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation, Berkley 1989

- GLĘBOCKI, Józef Teodor: Napad Karola Gustawa Szwedzkiego na Polskę za Jana Kazimierza w latach 1655 - 1656 – 1657, Kraków 1861
- GMITEREK, Henryk: Akademia Zamojska jako uczelnia pogranicza polsko-ruskiego, in: Drogobycij Krajenzavczij Zbirnik (UDK), roč. 14-15, 2011, s. 95-103
- GMITEREK, Henryk: Irénismus česko-bratrské církve v Polsku v XVI.–XVII. století, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica Historica, roč. 27, 1996, str. 13-21
- GÓRZYŃSKI, Sławomir a kol.: Radziwiłłowie herbu Trąby, Warszawa 1996
- GUDZIAK, Borys: Kryzys i Reforma, Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej, Lublin 2008
- HALECKI, Oskar: Zgoda sandomierska 1570 r.: Jej geneza i znaczenie w dziejach reformacji za Zygmunta Augusta, Warszawa 1915
- HOLÝ, Martin: Zrození renesančního kavalíra. Výchova a vzdělání šlechty z českých zemí na prahu novověku (1500-1620), Praha 2010.
- HOSTIČKA, Vladimír: Ukrajina mezi Polskem a Ruskem v letech 1657 - 1659, In: Slovanské historické studie 18, 1992, str. 24-46
- HRUŠEVSKYJ, Mychajlo: Istorija Ukrajiny – Rusy, sv. V., Suspilno-polityčnyj i cerkovnyj ustrij i vidnosyny v ukrajinsko-ruskych zemljach XIV-XVII vikiv, Kyjiv 1994
- HRUŠEVSKYJ: Istorija Ukrajiny-Rusy, sv. VII, Kozacki časy do roku 1625, Kyjiv 1995
- HRUŠEVSKYJ, Mychajlo: Istorija Ukrajiny – Rusy, sv. VIII. Roky 1626-1650, Kyjiv 1996
- HRUŠEVSKYJ, Mychajlo: Istorija Ukrajiny-Rusy, sv. IX-1, Roky 1650-1654., New York 1958
- HSIA, Po-Chia: The World of Catholic Renewal: 1540-1770, Cambridge 1999
- CHMAJ, Ludwik: Bracia Polscy: Ludzie, idee, wpływy, Warszawa 1957
- JAKOVENKO, Natalja: Ukrajinska šljachta z kincja XIV do seredyny XVII stolittja. Volyn i Centralna Ukrajina, Kyjiv 2008
- JAŠČENKO, Rostislav: Lytovskij statut, jako pamjatnyk ukrajinského prava, Praha 1923
- KACZMARCZYK, Janusz: Bohdan Chmielnicki, Warszawa 2007
- KANIEWSKA, Irena: Malopolska reprezentacja sejmowa za czasów Zygmunta Augusta 1548-1572
- KEMPA, Tomasz: Nieznane listy biskupów unickich do kanclerza Lwa Sapiehy – źródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku, in: Białoruskie Zeszyty Historyczne str. 183-223
- KNEIFEL, Eduard: Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Niedermarschacht 1964
- KONECZNY, Feliks: Dzieje administracji w Polsce w zarysie, Wilno 1924

KOROLKO, Mirosław: Spory i polemiki wokół konfederacji warszawskiej w latach 1576-1690, in: *Odrożenie i reformacja w polsce*, roč. 18, 1973, str. 79-102.

KOSMAN, Marcell: *Dějiny Polska*, Praha 2011

KOSMAN, Marcell: Konflikty wyznaniowe w Wilnie, in: *Kwartalnik historyczny*, roč. 79, č. 1, str. 3-23

KOSMAN, Marcell: Protestanci i kontrreformacja: Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku, Warszawa 1978

KOT, Stanisław: Jerzy Niemirycz w 300-lecie ugody hadziackiej, Paris 1960

KOTLIARCHUK: Ruthenian Protestants of the Grand Duchy of Lithuania and their Relationship with Orthodoxy, in: *Lithuanian Historical Studies*, str. 41-62

KOWALSKI, Waldemar: From the "Land of Diverse Sects" to National Religion: Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland Author, in: *Church History*, roč. 70, č. 3, 2001, str. 485-526

KUBIŠ, Karel, KLUSÁKOVÁ, Luďa, KŘÍŽOVÁ, Markéta, ŘEZNÍK, Milan, TINKOVÁ, Daniela: Namísto úvodu „My“ a „oni“ – náčrt teoretické reflexe problematiky. In: Karel Kubiš (ed.): *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Praha 2003, str. 11-28

KUMKE, Carsten: *Führer und Geführte bei den Zaporoger Kosaken, Struktur und Geschichte kosakischer Verbände im polnisch-litauischen Grenzland (1550-1648)*, Berlin 1993

KUMPERA, Jan: Jan Amos Komenský, Poutník na rozhraní věků, Ostrava 1992

KYRALOVÁ, Marie: Komenského Panegyrik věnovaný Karlu Gustavovi a historické pozadí jeho vzniku, in: Vladimír Urbánek (ed.): *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu. Sborník k poctě Marty Bečkové*, Praha 2009, str. 245-253

LAUBE, Pavel: *Kozácká Ukrajina v letech 1657-1676*, Bakalářská práce, FF UK 2010

LIEDKE, Marzena: Conversions and Confessional Memory of Ruthenian Representatives of Political Elites of the Grand Duchy of Lithuania in the 16th and 17th Centuries, in: *Acta humanitarica universitetus Saulensis*, roč. 9, 2009, str. 288-299.

LITYŃSKI, Adam: Samorząd szlachecki w Polsce XVII-XVIII wieku, in: *Kwartalnik Historyczny*, roč. 99, č. 4, 1992, str. 17-34.

LOTZ-HEUMANN, Ute: The Concept of "Confessionalization": A Historiographical Paradigm in Dispute, in: *Memoria y Civilización*, roč. 4, 2001, str. 93-114

LYPYNSKYJ, Vjačeslav Kazymyrovych: *Arianskyj sojmyk v Kyselynji na Volyny v maju 1638 r.*, Lviv 1910

LYPYNSKYJ, Vjačeslav: *General artyljeriji v. kn. Ruskoho (z archyva Nemyryčiv)*, Lviv 1909

- LYPYNSKYJ, Vjačeslav: Ukrajina na perelomi 1657-1659 zamitky do istoriji Ukrajins'koho deržavnoho budivnyctva v XVII-ìm stolitti, Vídeň 1920
- MACKKENNEY, Richard: Evropa šestnáctého století, Praha 2001
- MAŁCZAK, Antoni: Jedyna i nieporównywalna ? Kwestia odrębności Rzeczypospolitej w Europie XVI-XVII wieku, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 100, č. 4, 1993, str. 121-136
- MALLEY, John: The Council of Trent (1545-63) and Michelangelo's Last Judgement (1541), in: Proceedings of the American Philosophical Society, roč. 156, č. 4., 2012, str. 388-397
- MELICHAR, Václav: Dějiny Polska, Praha 1975
- MERCZYNG, Henryk: Mikołaj Krzysztof Radziwiłł. Sierotka i jego przyjęcie katolicyzmu w r. 1567. Przyczynek do dziejów reformacji w Polsce, Warszawa 1911
- MIRONOWICZ, Eugeniusz: Szlachta i magnateria białoruska wobec unii lubelskiej, in: Białoruskie Zeszyty Historyczne, roč. 22, 2004, str. 148-154
- MOLNÁR, Amadeo: Na rozhraní věků: Cesty reformace, Praha 1985
- MONTER, William: Heresy Executions in Reformation Europe, 1520-1565, in: Grell, Ole Peter, Scribner, Bob (ed.): Tolerance and Intolerance in the European Reformation, str. 48-64.
- MORAWSKI, Feliks Jan Szczęsny : Arianie polscy, Lwów 1906
- MÜLLER, Michael: Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania, in: Ole P. Grell, Bob Scribner (ed.): Tolerance and intolerance in the European Reformation , Cambridge 1996, str. 262-281
- PAWLAK, Marian: Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu, Bydgoszcz 1994
- PELENSKI, Jaroslaw: The incorporation of the Ukrainian Land of Old Rus into Crown Poland (1569) (Socio-material interest and Ideology – a Reexamination), in: Anna Cienciala (ed.): American Contributions to the Seveth International Congress of Slavists, Warszaw 1973, Vol. III: History, Paris 1973, str. 19-52
- PETKUNAS, Darius: The Consensus of Sandomierz: And Early Attempt to Create a Unified Protestant Church in 16th Century Poland and Lithuania, in: Concordia Theological Quarterly, roč. 73, 2009, str. 317-346
- PLOCHIJ, Serhij: Nalyvajkova vyra: Kozactvo ta religija v rannomodernij Ukraini, Kyjiv 2005
- RACHUBA: Kandydaci P. Kochlewskiego do urzedow litewskich 1635, in: Kwartalnik Hystoriczny, roč. 89, 1992, č. 1, str. 91-103
- REINHARD, Wolfgang: "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", in: Zeitschrift für historische Forschung, roč. 10, 1983, str. 257-277
- ROMAŃSKI, Romuald: Książę Jeremi Wiśniowiecki, Warszawa 2008

- ŘEZNÍK, Miloš: K problematice polsko-litevských vztahů v 17. století, in: Slovanický přehled, roč 79, č. 2, 1993, str. 234-240
- ŘEZNÍK, Miloš: Některé problémy fungování polsko-litevského sejmu v 1. polovině 17. století. Čas jako právní skutečnost v polsko-litevské sněmovní praxi, in: Slovanický přehled, roč. 83, 1997, s. 129-140
- ŘEZNÍK, Miloš: Zemský patriotismus mezi stavovstvím, modernizací a vnějším ohrožením: Litva před rokem 1795 a možnosti její komparace s Královským Pruskem in: Karel Kubiš (ed.): Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti, Praha 2003, str. 147-176
- SCZCZUCKI, Lech (ed.): Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries, Warsaw 1983
- SERCZYK, Władysław Andrzej: Na dalekiej Ukrainie, dzieje Kozaczyzny do 1648, Kraków 1984
- SERCZYK, Władysław Andrzej: Na płonącej Ukrainie : dzieje Kozaczyzny 1648-1651, Kraków 2009
- SCHAFF, Philip (ed.): The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, roč. 5, Goar-Innocent, Grand Rapids 1953
- SCHMIDT, Heinrich Richard, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift, roč. 265, 1997, str. 639-682
- SCHRAMM, Gottfried: Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, roč. 17, č. 1, 1969, str. 187-214
- SOBIESKI, Waław: Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III, Warszawa 1902
- SOBIESKI, Waław: Trybun ludu szlacheckiego: Studium historyczne, Warszawa 1905
- STŘEDOVÁ, Veronika: Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii, Praha 2008
- SUBTELNY, Orest: Ukraine: A History, Toronto 2000
- SUCHENI-GRABOWSKA, Anna: Monarchia dwu ostatnich Jagiellonów a ruch egzekucyjny, Wrocław 1974
- SYSYN, Frank: Between Poland and the Ukraine, Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653, Harvard 1985
- SYSYN, Frank: The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: The Polish Period, 1569-1648, in: Ivan L. Rudnytsky (ed.): Rethinking Ukrainian History, str. 29-103
- SZELAGOWSKI, Adam: Układy królewicza Władysława i dysydentów z Gustawem Adolfem 1632, Lwów 1900
- TAZBIR, Janusz: Arianie i katolicy, Warszawa 1971
- TAZBIR, Janusz: Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie Arian, Warszawa 1957
- TAZBIR, Janusz (ed.): Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura, Warszawa 1969

- TAZBIR, Janusz: *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973
- TAZBIR, Janusz: *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983
- TAZBIR, Janusz: Rzekomy edykt Zygmunta III wyganiający jezuitów, in: *Kwartalnik Historyczny*, roč. 96, č. 1/2, 1989, str. 79-92
- TAZBIR, Janusz: Sarmatyzm a barok, in: *Kwartalnik Historyczny*, roč. 76, č. 4, 1969, str. 815-830
- TAZBIR, Janusz: *Szlachta i teologowie: Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987; *tentýž: Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993
- TAZBIR, Janusz: The Political Reversals of Jurij Nemyryč, in: *Harvard ukrainian studies*, roč. 5, č. 3, 1981, str. 306-319
- TAZBIR, Janusz: *Trydycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980
- TAZBIR, Janusz: Zagłada ariańskiej stolicy, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, roč. 8, 1961, str. 113-138
- Tezy pro 300-riččja vozzjednannja ukrajiny z Rosijeju, Kyjiv 1954
- TICHÝ, Josef: Walka protestantów na sejmie 1611 roku, in: „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*“, roč. 12, 1967, str. 99-116
- TOMKIEWICZ, Władysław: *Jeremi Wiśniowiecki*, Warszawa 1931
- TOPOLSKI, Jerzy: *Dzieje Polski 1501-1795*, Warszawa 1993
- TROELTSCH, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für Entstehung der modernen Welt, in *Historische Zeitschrift* roč. 97, č. 1, 1906, str. 1-66
- WASILEWSKI, Tadeusz: Zarys dziejów Bogusława Radziwiłła, in: *Bogusław Radziwiłł: Autobiografia*, Warszawa 1979, str. 5-99
- WASILEWSKI, Tadeusz: Zdrada Janusza Radziwiłła w 1655 r. i jej wyznaniowe motywy, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, roč. 18, 1973, str. 25-47
- WERNISCH, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*, Praha 2011
- WILLIAMS, H. George: Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth, in: *Harvard Ukrainian Studies*, roč. 2, č. 1/2, 1978, str. 41-72, 191-192
- WISNER, Henryk: „Aby się... nowokrzęństwo nie szerzyło". Katolicy—dysydenci—arianie w dobie bezkrólewia 1632 i 1648, in: *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, roč. 24, 1979, str. 101-108
- WISNER, Henryk: Litwa wobec Rokoszu (1606-1607), in: *Kwartalnik historyczny*, roč. 79, č. 2, 1972, str. 278-299
- WISNER, Henryk: Rok 1655 na Litwie: pertraktacje ze Szwecją i kwestia wyznaniowa, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* roč. 26, 1981, str. 83-103

WISNER, Henryk: Rokosz Zebrzydowskiego albo sandomierski : cezura czy epizod z dziejów walk politycznych początku XVII wieku, in: Kwartalnik Historyczny, roč. 90, č. 3, 1983, str. 527-539

WISNER, Henryk: Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611-1648, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce, roč. 23, 1978, str. 123-150

WISNER, Henryk: Wyznanie w życiu politycznym i społecznym szlachty litewskiej. Czasy Zygmunta III., in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce, roč. 50, 2006, str. 132

WISNER: Henryk: Zygmunt III. Waza, Wrocław 1991

WYCZAŃSKI, Andrzej: Polska w Europie XVI wieku, Poznań 1999

ŻUKOWSKI, Jacek: Kije strugane, czyli ikonoklazm braci polskich, in: Quart (Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego) roč. 20, č. 2, 2011, str. 30-43

Prameny a pramenné edice

AKTA sejmikowe wojwództwa krakowskiego, sv. 2, 1621-1648, ed. Adam Przyboś, Kraków 1953

ARCHIWUM domu Radziwiłłów: (Listy ks. M.K. Radziwiłła Sierotki - Jana Zamoyskiego - Lwa Sapiegy), Scriptores rerum polonicarum, sv. 8, Kraków 1885

DYJARYJUSZE sejmowe r. 1587: Sejmy konwokacyjny i elekcyjny, ed. August Sokolowski, Kraków 1887

JEWŁASZEWSKI, Teodor: Pamiętnik Teodora Jewłaszewskiego, Warszawa 1860

KONFEDERACJA Warszawska 1573 roku, wielka karta polskiej tolerancji, ed. Korolko, Miroslav, Tazbir, Janusz; Warszawa 1980

KOTŁUBA, Edward: Życie Janusza Radziwiłła, Dodatki, Wilno 1859; RADZIWIŁŁ: Autobiografia, Wybór korespondencji

LUBIENIECKI, Andrzej: Poloneutichia albo Polskiego Królestwa Szczęście, ed. Alex Batowski, Lwów 1843

MONUMENTA Historica Res Gestas Haliciae illustrantia, ed. Stefan Tomašivskyj, sv. 3, Lvov 1893

PIASECKI, Paweł: Kronika Pawła Piaseckiego biskupa przemyskiego, Kazimierz Władysław Wójcicki (ed.), Kraków 1870

PISMA polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego, sv. 2, 3, ed. Jan Czubek, Kraków 1916

RADZIWIŁŁ, Albrecht Stanisław: Pamiętnik o dziejach w Polsce, ed. Adam Przyboś, Roman Żelewski, Warszawa 1980

RADZIWIŁŁ, Bogusław: Autobiografia, ed. Tadeusz Wasilewski, Warszawa 1979

RADZIWIŁŁ, Mikołaj Krzysztof: Peregrinacia Abo Pielgrzymowanie do Ziemie Świętej... /Pana I. M. P. Mikołaja Chrystofa Radziwila, Xiążecia na Ołyce y Nieświzu... Przez Jeo M. X. Thomasa Tretera...

językiem Łacińskim napisana y wydana: A przez X. Andrzeia Wargockiego na Polski przełożona, Krakow 1611

RUDAWSKI, Jan Wawrzyniec: Historia polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 do 1660 r., Włodzimierz Spasowicz (ed.), Petersburg 1855

SKARGA, Piotr: Kazania sejmowe, ed. Janusz Tazbir, Warszawa 2003

SKARGA, Piotr: O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odstąpieniu, Wilno 1577

SMOTRYTSKYJ, Meletius: Trenos, tobto plač, Vilno 1610, ed. Ivan Vyšenskyj, Litopys.org., dostępne online: <http://litopys.org.ua/human/hum37.htm>, přístup: 6. 7. 2013.

Statut Vjalikaga Knjastva Litovskaga 1566 Goda, ed. Taisija I. Dovnar, Minsk 2003

TESTAMENT Jeremiego Wiśniowieckiego, ed. Justyna Chyżyńska, Władysław Tomkiewicz, dostępny online: <http://www.wisniowiecki.com/Testament.htm>, přístup: 19. 7. 2013.

Universaly ukrajinskykh hetmaniv, vid Ivana Vyhovs'koho do Ivana Samojlovycha (1657-1687), Kyjiv 2004

WĘGIERSKI, Woiciech: Kronika Zboru Ewangelickiego Krakowskiego, Kraków 1817

WIELEWICKI, Jan: Ks. Jana Wielewickiego T. J. Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1600 do r. 1608, ed. Józef Szujk, Kraków 1872